













# Archiv

für

# Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

**Ludwig Stein.**

---

Erste Abtheilung:

**Archiv für Geschichte der Philosophie.**




Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1900.

# Archiv

für

# Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

**Band XIII.**

Neue Folge.

**VI. Band.**






Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1900.

# Inhalt.

## Jahresbericht
über
sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

# Archiv für Philosophie.

## I. Abtheilung:

# Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIII. Band 1. Heft.

---

## I.

# Untersuchungen über Plato's Phaedrus und Theaetet.

Von

**Paul Natorp** in Marburg.

(Drittes Stück.)

Nachtrag zu Kap. I.

Ungern halte ich den Leser, statt zur versprochenen Sachuntersuchung überzugehn, nochmals bei der Frage der sprachstatistischen Methode fest. Aber, nachdem eine erneute Prüfung dieser Frage zu wesentlichen Ergänzungen und Berichtigungen[1]) der früheren Aufstellungen geführt hat, halte ich mich verpflichtet diese vorzulegen, wäre es auch nur, um andern, die vielleicht in gleicher Richtung weiter zu kommen suchen, den Theil der mühereichen Arbeit, der schon geschehen ist, zu ersparen.

Zwar das, was den Kern der von mir vorgeschlagenen Methode ausmacht: die durchgängige wechselseitige Vergleichung der Gemeinsamkeiten je zweier Schriften allemal in Hinsicht eines geschlossenen Gebietes sprachlicher Erscheinungen, dürfte wohl jedem ernstlich Prüfenden sich als richtig bewähren. Für die von mir selbst betonte Unzulänglichkeit des Materials aber, auf Grund dessen die Tabellen II und III nach diesem Princip aufgestellt wurden,

---

[1]) Kleinere Versehen: Tab. I (Bd. XII, zu S. 15), Reihe 9, drittletzte Rubrik (Phaedr.), l. 16. 25 st. 14. 67; ebenda und Tab. II (S. 25) die Seitenzahl des Crit. 11. 2 st. 11. 6.

giebt es vorläufig keine befriedigende Abhülfe. Dagegen ist die Interpretation der Tabellen einer Verbesserung bedürftig und zum Glück auch fähig. Die oben (Bd. XII, S. 26 u. 35) angewandte Interpretationsweise ermangelt nicht nur der Einfachheit und Durchsichtigkeit, sondern auch der wünschenswerthen Sicherheit und Genauigkeit. Besonders giebt die proportionale Berechnung der Gemeinsamkeiten auf den Umfang der verglichenen Schriften trotz aller dabei beobachteten Vorsicht zu Bedenken immer noch Anlass. Es ist aber leicht zu sehen, dass dieser Hauptanstoss ganz beseitigt werden kann, indem man an die Stelle der Proportion zum Umfang der Schriften die Proportion zum Gesammtantheil derselben an dem betreffenden Gebiete von Erscheinungen setzt. Nach dem, was über die Beziehung zwischen den Gemeinsamkeitszahlen und den Gesammtantheilszahlen schon S. 18 (N. 8) und S. 22 der früheren Abhandlung festgestellt worden (vgl. auch Bd. XI, S. 462 f.), lag eigentlich dieser Weg äusserst nahe; und da ein junger Philologe, Herr A. Nolte aus Cassel, dem Verfasser diesen ihm schon vertrauten Gedanken selbständig entgegenbrachte, haben beide in gemeinschaftlicher Arbeit, deren Ergebnisse regelmässig ausgetauscht wurden, die Gangbarkeit dieses neuen Weges erprobt.

Wir gingen von den Einzelreihen der zweiten Tabelle aus[2]), dividirten also die absoluten Zahlen der Euthydem-Reihe durch die in Tab. I, Reihe 8 angegebene Gesammtantheilszahl des Euthydem, 119, die der Parmenides-Reihe durch die des Parmenides, 106, u. s. f. Man erhält auf diese Weise für die Gemeinsamkeit zweier Schriften A und B zunächst zwei verschiedene Ausdrücke, indem das eine Mal die Gemeinsamkeit zwischen A und B verglichen wird mit der von C, D . . . . mit B, das andre Mal mit der von C, D . . . mit A. Es lässt sich aber die Gemeinsamkeit von A und B auch auf einen einzigen Ausdruck bringen, der sie direct vergleichbar macht mit der jedes beliebigen anderen Paares von Schriften, z. B. C und D. Man hat zu diesem Zweck nur die Gemeinsamkeitszahl durch die Gesammtantheilszahlen beider ver-

[2]) Die Anwendung auf die dritte Tabelle gab weniger deutliche, obwohl bei der nachher zu erwähnenden Vergleichung nach Gruppen noch hinreichend übereinstimmende Resultate. Da es sich für jetzt bloss um die Vervollkommnung der Methode handelt, darf davon ganz abgesehen werden.

glichenen Schriften zu dividiren. Der Sinn dieser doppelten Division lässt sich auf folgende Art leicht verständlich machen. Ich sage: eine Schrift hat mit einer zweiten den gleichen oder $n$-mal grösseren Gemeinsamkeitsgrad als mit einer dritten, wenn sie, nicht absolut genommen mit ihr die gleiche oder $n$-fache Zahl von Erscheinungen aus einer gegebenen Summe gemein hat, sondern gleich oder $n$-mal so viel auf gleich viele z. B. hundert Erscheinungen aus der gegebenen Zahl, an welchen jede mit der ersten verglichenen Schriften überhaupt theilhat. Diese Definition gilt zunächst für jede Einzelreihe (Gemeinsamkeit von AB verglichen mit der von AC, AD . . ., oder andrerseits mit der von CB, DB . . .), aber sie erweitert sich auf die Vergleichung beliebiger Paare (AB mit CD etc.), indem man berechnet, wie viele vom Hundert der Erscheinungen, an denen die eine Schrift theilhat, aufs Hundert derer, an denen die andre theilhat, beiden gemeinsam sind. Z. B. Theaet. und Parm. haben bei einem Gesammtantheil von

(The.) 356 — (Parm.) 106 Wörtern[3]) gemeinsam 29;

das macht für

(The.) 356 — (Parm.) 100 Wörter „ $29 \cdot \frac{100}{106}$;

umgekehrt für

(The.) 100 — (Parm.) 106 „ $29 \cdot \frac{100}{356}$;

dagegen für

(The.) 100 — (Parm.) 100 „ $29 \cdot \frac{100}{106} \cdot \frac{100}{356} = 7.68$,

welche Zahl also angiebt, wie viele vom Hundert der Wörter des Theaet. aus der gegebenen Zahl (s. Anm. 3) aufs Hundert der Wörter des Parm. aus derselben Zahl kommen, die beiden Schriften gemeinsam sind. Der Vortheil dieser Berechnungsweise ist, dass sämmtliche so sich ergebenden 91 Proportionalzahlen[4]) eine einzige Reihe bilden, in welcher statt der absoluten Gemeinsamkeiten, die eine directe Vergleichung gar nicht zulassen, die Gemeinsamkeitsgrade aller Paare von Schriften in einheitlicher Weise ausgedrückt

[3]) Nämlich aus der Zahl der 1949 Wörter, die nur innerhalb der ausgewählten 14 Schriften und zwar nicht bloss in je einer von diesen vorkommen: s. Bd. XII, S. 14.

[4]) Jede der 14 Schriften verglichen mit den 13 übrigen, wobei jedes Paar zweimal vorkommt, so dass das Produkt 14.13 durch 2 zu dividiren ist.

sind, so dass sich bestimmt sagen lässt: die und die Paare von Schriften zeigen den höchsten, zweithöchsten u. s. f., oder aber den geringsten, zweitgeringsten u. s. f., in den hier möglichen paarweisen Vergleichungen überhaupt vorkommenden Gemeinsamkeitsgrad.

Hiernach ist die umstehende Tabelle (S. 6—7) aufgestellt. Man findet in jeder Reihe[5]) bei jedem Schrifttitel zur rechten die Gradzahl, z. B. für The.-Pa. (an oberster Stelle der The.- wie der Pa.-Reihe) die oben ausgerechnete Zahl 7.68, zur linken die auf die ganze Folge der 91 Gradzahlen bezügliche Ordnungszahl: 91 für So.-Phi. (an oberster Stelle der So.- wie der Phi.-Reihe), was also den höchsten überhaupt vorkommenden Gemeinsamkeitsgrad besagt; 90 für So.-Po. (zweithöchster Grad); 89 für The.-Pa. u. s. f.; dagegen 1 für Eu.-Ti. (geringster Gemeinsamkeitsgrad, an unterster Stelle der Eu.- und Ti.-Reihe), 2 für Co.-Pa. u. s. f.

Einige brauchbare Ergebnisse lassen sich nun dieser Tabelle wohl entnehmen. Es stimmt gut mit den bisherigen Resultaten der Sprachstatistik überein, dass die Schriften So. Po. Phi. sich durch die beiden höchsten Gradzahlen als besonders eng zusammengehörig erweisen. Diesen steht zunächst The.-Pa., zwischen denen eine weitgehende Gemeinsamkeit des Wortgebrauchs schon nach der Verwandtschaft des Inhalts zu erwarten war. Auch die enge Verbindung zwischen Tim. und Crit. drückt sich in einem noch recht hohen Gemeinsamkeitsgrad aus; wogegen Euth. und Tim. sich als besonders fernstehend erweisen. Aber eine noch etwas grössere Gemeinsamkeit als Ti.-Cri. zeigen 1. Phdo.-Phil., 2. Crat.-Soph., während sich bisher ergab, dass So. und Phi. zu den späten, Phdo. und Crat. höchstens zu den mittleren Schriften gehören. Und so würde, wer in gleicher Weise weitergehend aus den Gemeinsamkeitsgraden eine chronologische Reihe der 14 Schriften zu construiren versuchte, sich bald in die ärgsten Widersprüche verwickelt finden. Besonders verwirrend ist, dass die Stellung zweier Schriften gegen einander in den bezüglichen Reihen — A in der B-Reihe, B in der A-Reihe — oft auch nicht annähernd überein-

---

[5]) Die Folge der Reihen, die an sich gleichgültig ist, ist gewählt mit Rücksicht auf die nachher zu erwähnende Vergleichung nach Gruppen, um nicht für diese eine neue Anordnung einführen zu müssen.

stimmt; so steht Phi. in der Le.-Reihe, Phdo. in der Re.-Reihe obenan, dagegen Le. in der Phi.-Reihe, Re. in der Phdo.-Reihe ziemlich tief. Die Gradzahl zeigt in beiden Fällen eine mehr als mittlere, aber keineswegs besonders hohe Gemeinsamkeit an.

Geht man den Gründen dieses auffälligen Mangels an Uebereinstimmung nach, so wird man auf eine allgemeine Beobachtung geführt, die an sich von Interesse ist, aber eine Abhülfe für die in Rede stehende Schwierigkeit nicht bietet. Ein Ueberblick über die höchsten und tiefsten Zahlen der einzelnen Reihen lehrt, dass gewisse Schriften regelmässig hohe Gemeinsamkeiten aufweisen, andre ebenso regelmässig nur niedere Grade erreichen. So findet sich der Phaedo in nicht weniger als 7 Reihen an zweiter oder erster, in 9 an einer der vier ersten Stellen, in keiner an einer der vier untersten; dagegen der Euthydem 8mal an einer der zwei, 10mal an einer der vier untersten Stellen, keinmal an einer der vier höchsten. Das besagt, dass die Schriften der ersteren Art unter ihren bezüglichen Wörtern vergleichsweise viele solche haben, die in einer grösseren Zahl andrer dieser 14 Schriften wiederkehren, die der letztern dagegen mehr solche, die auf wenige unter diesen beschränkt sind. Das kann verschiedene Gründe haben: es können die letzteren Schriften eine zeitlich extreme, die ersteren eine mehr mittlere Stellung einnehmen; oder es können die einen den überhaupt seltneren, eigenthümlicheren Wortgebrauch, die andern den minder eigenthümlichen bevorzugen. Ob der eine oder der andre Grund waltet, lässt sich aus den Zahlen allein nicht entnehmen; wohl aber liefern diese einen sehr bestimmten Ausdruck des Thatbestands selbst. Die Gesetze z. B. bewegen sich zwischen der 8. und 50., der Philebus zwischen der 34. und 91. Stufe der ganzen 91stufigen Scala, oder in Proportionalzahlen: während das absolute Minimum von Gemeinsamkeit (Eu.-Ti.) durch die Zahl 2.59, das absolute Maximum (So.-Phi.) durch 8.29 bezeichnet ist, bewegen sich die Gradzahlen der Leg. zwischen 3.59 und 5.18, die des Phil. zwischen 4.69 und 8.29. Diese Verhältnisse stellen sich anschaulich dar, wenn man die je 13 Schriften jeder Reihe nach den Proportionalzahlen auf 58 Zeilen von 2.6 bis 8.3 vertheilt; die ganze Le.-Reihe verbleibt dann in der unteren

# Tabelle.

| Eu. | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 68 Co. 5.94 | 83 The. 6.89 | 55 Phdo. 5.39 | 88 Phi. 7.14 | 76 Co. 6.47 | 89 Pa. 7.68 | 89 The. 7.68 |
| 64 Phdo. 5.85 | 79 Cri. 6.56 | 53 Phdr. 5.25 | 85 Cra. 7.12 | 74 Phdo. 6.46 | 83 Co. 6.89 | 80 Phdo. 6.56 |
| 42 Phi. 4.94 | 76 Phdr. 6.47 | 47 The. 5.15 | 84 Cri. 6.96 | 70 Cra. 6.02 | 82 Cra. 6.78 | 77 Cri. 6.47 |
| 37 Re. 4.73 | 75 Phdo. 6.47 | 41 Phi. 4.94 | 80 Pa. 6.56 | 62 Phi. 5.59 | 61 Phdo. 5.54 | 71 Cra. 6.10 |
| 27 Phdr. 4.53 | 68 Eu. 5.94 | 37 Eu. 4.73 | 75 Co. 6.47 | 60 Cri. 5.53 | 59 Phdr. 5.51 | 65 Phi. 5.90 |
| 16 Cra. 4.35 | 51 Phi. 5.19 | 36 Cra. 4.69 | 74 Phdr. 6.46 | 59 The. 5.51 | 57 Po. 5.42 | 32 So. 4.65 |
| 12 Cri. 4.12 | 38 Le. 4.74 | 35 Co. 4.69 | 66 Ti. 5.92 | 58 Ti. 5.47 | 54 So. 5.34 | 30 Phdr. 4.62 |
| 11 The. 4.01 | 35 Re. 4.69 | 33 Cri. 4.67 | 64 Eu. 5.85 | 53 Re. 5.25 | 52 Ti. 5.20 | 22 Re. 4.45 |
| 10 Po. 4.00 | 19 Po. 4.43 | 31 Le. 4.64 | 61 The. 5.54 | 48/9 So. 5.18 | 47 Re. 5.15 | 20 Ti. 4.43 |
| 9 Le. 3.93 | 17 Ti. 4.37 | 23 Po. 4.17 | 56 So. 5.41 | 30 Pa. 4.62 | 40 Cri. 4.82 | 8 Le. 3.59 |
| 7 So. 3.55 | 6 So. 3.53 | 22 Pa. 4.45 | 55 Re. 5.39 | 29 Po. 4.60 | 39 Phi. 4.75 | 4 Po. 3.49 |
| 3 Pa. 3.17 | 5 Cra. 3.53 | 18 Ti. 4.42 | 26 Po. 4.52 | 28 Le. 4.58 | 13 Le. 4.20 | 3 Eu. 3.17 |
| 1 Ti. 2.59 | 2 Pa. 2.81 | 15 So. 4.35 | 24 Le. 4.48 | 27 Eu. 4.53 | 11 Eu. 4.01 | 2 Co. 2.81 |

| Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 87 So. 7.13 | 91 Phi. 8.29 | 90 So. 8.10 | 86 Cri. 7.13 | 50 Phi. 5.18 | 91 So. 8.29 | 86 Ti. 7.13 |
| 85 Phdo. 7.12 | 90 Po. 8.10 | 72 Phi. 6.22 | 81 Cra. 6.65 | 46 Cri. 5.12 | 88 Phdo. 7.14 | 84 Phdo. 6.96 |
| 82 The. 6.78 | 87 Cra. 7.13 | 67 Cra. 5.93 | 73 So. 6.26 | 45 Po. 5.09 | 78 Cra. 6.50 | 79 Co. 6.56 |
| 81 Ti. 6.65 | 73 Ti. 6.26 | 63 Cri. 5.84 | 69 Phi. 5.94 | 43 So. 4.96 | 72 Po. 6.22 | 77 Pa. 6.47 |
| 78 Phi. 6.50 | 56 Phdo. 5.41 | 57 The. 5.42 | 66 Phdo. 5.92 | 38 Co. 4.74 | 69 Ti. 5.91 | 63 Po. 5.84 |
| 71 Pa. 6.10 | 54 The. 5.34 | 45 Le. 5.09 | 58 Phdr. 5.47 | 31 Re. 4.64 | 65 Pa. 5.90 | 60 Phdr. 5.53 |
| 70 Phdr. 6.02 | 48/49 { Cri. 5.18 | 44 Ti. 5.05 | 52 The. 5.20 | 28 Phdr. 4.58 | 62 Phdr. 5.59 | 48/9 So. 5.18 |
| 67 Po. 5.93 | Phdr. 5.18 | 29 Phdr. 4.60 | 44 Po. 5.05 | 25 Ti. 4.50 | 51 Co. 5.19 | 46 Le. 5.12 |
| 36 Re. 4.69 | 43 Le. 4.96 | 26 Phdo. 4.52 | 25 Le. 4.50 | 24 Phdo. 4.48 | 50 Le. 5.18 | 40 The. 4.82 |
| 21 Le. 4.44 | 32 Pa. 4.65 | 23 Re. 4.47 | 20 Pa. 4.43 | 21 Cra. 4.44 | 42 Eu. 4.94 | 34 Phi. 4.69 |
| 16 Eu. 4.35 | 15 Re. 4.35 | 19 Co. 4.43 | 18 Re. 4.42 | 13 The. 4.20 | 41 Re. 4.94 | 33 Re. 4.67 |
| 14 Cri. 4.23 | 7 Eu. 3.55 | 10 Eu. 4.00 | 17 Co. 4.37 | 9 Eu. 3.93 | 39 The. 4.75 | 14 Cra. 4.23 |
| 5 Co. 3.53 | 6 Co. 3.53 | 4 Pa. 3.49 | 1 Eu. 2.59 | 8 Pa. 3.59 | 34 Cri. 4.69 | 12 Eu. 4.12 |

Hälfte, die Re.-Reihe nimmt nur einen schmalen Streifen gegen die Mitte ein, während andere Reihen eine weite Erstreckung nach oben oder unten oder nach beiden Richtungen zeigen.

So lehrreich aber diese Beobachtung in allgemeiner Hinsicht auch ist, so hat der Versuch, durch Rücksicht darauf unserer Tabelle noch weitere brauchbare Daten zu entlocken, zu keinem überzeugenden Resultat geführt. Mein Mitarbeiter ist schliesslich bei der Meinung verblieben, dass die Unklarheit der Tabelle auf der Beschaffenheit des Materials beruhe, also bei besserem Material möglicherweise verschwinden würde. Das kann nur der Versuch entscheiden, der so lange unausführbar ist, als man nicht ein den strengsten Anforderungen an Vollständigkeit und Genauigkeit genügendes Plato-Lexikon besitzt. Ich hege aus Gründen, die im weiteren klar werden werden, in dieser Hinsicht keine grossen Erwartungen.

Aber vielleicht steht noch ein andrer Weg offen. Es könnte sein, dass, während die direkte Vergleichung zweier einzelner Schriften nur in den seltensten Fällen brauchbare Ergebnisse liefert, die Vergleichung ganzer Gruppen von Schriften noch zu solchen führt. Gesetzt es fände sich, dass die Schriften einer bestimmten Gruppe ABCD in den auf eben diese bezüglichen Reihen (B, C, D in der A-Reihe, A, C, D in der B-Reihe u. s. f.) regelmässig über den Schriften einer andern Gruppe MNOP, dagegen in den auf die letzteren bezüglichen Reihen regelmässig unter diesen ständen, so würde damit bewiesen sein, dass die ersteren Schriften unter sich und die letzteren unter sich einander näher stehen, als die Schriften der einen denen der andern Gruppe. Es ist sogar denkbar, dass dann auch von einzelnen Schriften, wenn auch vielleicht nicht allen, sich mit ausreichender Sicherheit beurtheilen liesse, ob sie, je in ihrer Gruppe, der andern Gruppe näher oder ferner stehen; oder dass, nachdem erst die Gruppenzugehörigkeit feststeht, dadurch das an sich unklare Ergebniss einzelner Vergleichungen je zweier Schriften sich aufhellt. Ich habe den Versuch gemacht und halte die Ergebnisse immerhin für mittheilenswerth; möge der Leser selbst entscheiden, ob sie zu chronologischen Folgerungen verwendbar sind oder nicht.

Es fragt sich, wie man die Gruppen selbst herausfinden soll. Ein allgemeiner Ueberblick über die Einzelreihen der Tabelle würde sie vielleicht schon zu erkennen geben; einwandfreier scheint mir

der folgende Weg. Man geht aus von einer einzelnen Schrift, die durch ihr allgemeines Verhalten sich unwidersprechlich als ein Extrem innerhalb dieser 14 Schriften darstellt, dem Euthydem. Dieser zeigt nämlich eine so geringe Gemeinschaft des Wortgebrauchs mit den meisten der übrigen Schriften wie keine der andern. Er erhebt sich, wie die Euth.-Reihe der Tabelle zeigt, in nicht weniger als 7 Vergleichungen nicht über die zwölfte der 91 Gemeinsamkeitsstufen; ein Verhältniss, wie es bei keiner der andern Schriften auch nur ähnlich wiederkehrt. Um nun zu prüfen, welche der übrigen Schriften dem Euth. am nächsten stehen, stellt man für diesen eine eigene Tabelle in folgender Weise auf[6]:

| I. Euth. in | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Co. | \ | — | o | o | o | — | — | — | o | o | o | o | o |
| „ Re. | — | \ | — | o | o | o | o | o | o | o | o | = | o |
| „ Phdo. | o | o | \ | o | o | o | o | o | o | o | o | o | o |
| „ Phdr. | o | o | o | \ | o | o | o | o | o | o | o | o | o |
| „ The. | o | o | — | o | \ | o | o | o | o | o | o | — | o |
| „ Pa. | — | — | o | o | o | \ | o | o | — | o | — | o | o |
| „ Cra. | — | — | o | o | o | o | \ | o | o | o | o | o | o |
| „ So. | — | — | — | o | o | o | o | \ | o | o | o | o | o |
| „ Po. | — | — | — | o | o | o | o | o | \ | o | o | o | o |
| „ Ti. | — | — | o | o | o | o | o | o | o | \ | o | o | o |
| „ Le. | — | — | — | o | o | o | o | o | o | o | \ | o | o |
| „ Phi. | — | o | o | o | o | o | o | o | o | o | o | \ | o |
| „ Cri. | o | — | o | o | o | o | — | o | o | o | o | — | \ |

[— ja, o nein, = gleiche Zahlen.]

Die Menge der Nullen veranschaulicht das eben bemerkte allgemeine Verhalten des Euthydem, seine überhaupt geringe Gemeinschaft mit der Mehrzahl der übrigen Schriften. Um so bestimmter heben sich die drei senkrechten Reihen Co. Re. Phdo. hervor mit 8, 8 und 5 Erhebungen des Eu. über andre Schriften, denen nur

---

[6]) Man schreibt am raschesten die senkrechten Reihen eine nach der andern: z. B. man sucht in der Co.-Reihe der ursprünglichen Tabelle Eu. auf, bezeichnet die vier darüber stehenden Schriften in der senkrechten Co.-Reihe der neuen Tabelle durch o, die übrigen durch —, und so durchweg. Die Folge der Reihen ist nach dem schliesslichen Ergebniss gewählt; voraus sei bemerkt, dass sie eine chronologische nicht sein soll.

ganz verstreute und vereinzelte in den übrigen Reihen gegenüberstehen (in den 3 ersten Reihen 21 Striche auf 36 Feldern, in den 10 übrigen 8 auf 120, ein Verhältnis ca. 9 : 1). Und zwar ist die Erhebung über sechs der übrigen Schriften (Cra. So. Po. Ti. Le. Phi.) auf diese drei Reihen beschränkt (in den wagerechten Reihen Cra. bis Phi. zur Rechten des Strichs nur Nullen); über fünf von diesen (Cra. bis Le.) nebst Pa. erhebt sich Eu. in Co. sowohl als Re., über drei darunter, So. Po. Le., in Co. Re. Phdo. zugleich. Demnach steht Eu. jedenfalls in engerer Verbindung mit Co. Re. Phdo., als mit irgendwelchen der übrigen Schriften; und zwar zeigt er sich mit Co. und Re. fernstehend den Schriften Pa. bis Le., mit denselben und Phdo. aber dreien unter diesen, So. Po. Le., die danach vorläufig als andere, der Gruppe jener vier Schriften extrem gegenüberstehende Gruppe zu betrachten sind.

Durch diesen Befund sind nun schon die weiteren Schritte vorgezeichnet. Es ist zuerst das Verhalten von Co. und Re., dann das des Phdo. in derselben Weise zu prüfen. Ob dem Eu. Co. oder Re. näher steht, giebt die Eu.-Tabelle nicht zu erkennen; in der Eu.-Reihe der ursprünglichen Tabelle aber steht Co. an erster, Re. erst an vierter Stelle, und die Gradzahlen zeigen einen beträchtlichen Abstand. Daher lassen wir zunächst Co. folgen.

| I. Conv. in | Eu. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | | o | — | — | — | o | o | o | — | — | — | — | — |
| „ Re. | — | | — | — | — | o | o | o | o | o | — | — | — |
| „ Phdo. | — | o | | | — | o | o | o | o | o | — | o | o |
| „ Phdr. | — | o | — | | — | o | o | o | o | o | — | o | — |
| „ The. | — | o | — | — | | o | o | o | o | o | — | — | — |
| „ Pa. | — | — | o | — | o | | o | o | — | o | — | o | — |
| „ Cra. | — | = | o | — | — | o | | o | o | o | — | o | — |
| „ So. | — | — | — | — | — | o | o | | o | o | o | o | — |
| „ Po. | — | — | — | — | — | o | o | o | | o | o | o | — |
| „ Ti. | — | — | — | — | — | o | o | o | o | | — | o | o |
| „ Le. | — | — | — | — | — | o | o | o | o | o | | — | — |
| „ Phi. | — | o | o | — | — | o | o | o | o | o | o | | — |
| „ Cri. | — | — | o | — | — | o | o | o | o | o | o | — | |

In den senkrechten Reihen Eu. Re. Phdo. Phdr. The. überwiegen weit die Striche, in Pa. Cra. So. Po. Ti. ebenso auffallend die Nullen; aber in Le. und Cri. wieder die Striche. Das giebt noch keine Klarheit. Aber die wagerechten Reihen So. Po. Ti. Le. heben sich deutlich hervor: sie zeigen ausnahmslos Striche in den erstgenannten fünf Reihen, mit nur je einer Concurrenz in den rechts stehenden Reihen, wenn man die sehr geringe Erhebung von Co. über Le. in der Phi.-Reihe nicht rechnet; während in den übrigen wagerechten Reihen die Ausnahmen links oder rechts oder beiderseits stärker sind. In Zusammenhaltung damit gewinnt es Bedeutung, dass in Re. sich die Schriften der ersteren Gruppe (mit nur einer der übrigen, Phi.) über Co. erheben, dagegen in Le. nur vier der letzten, So. Po. Phi. Cri. Auf Grund dieses Befunds sind Phdr. und The. als der ersten, zunächst aus Eu. Co. Re. Phdo. gebildeten Gruppe näher stehend, dagegen So. Po. Ti. Le., von denen So. Po. Le. sich im gleichen Sinne schon in der Eu.-Tabelle hervorhoben, nunmehr bestimmt als jenen sechsen gegenüber- und speciell dem Co. wie dem Eu. fernstehende Gruppe zu betrachten. Beachtenswerth ist, dass der Hochstand von Co. in der Le.-Reihe der ursprünglichen Tabelle, dem auch ein relativer Hochstand von Le. in der Co.-Reihe entsprach, entschieden compensirt wird 1) durch die Erhebung von Co. über Le. gerade in Eu. Re. Phdo. Phdr. The., 2) durch die Erhebung gerade nur von So. Po. Phi. Cri. über Co. in Le.; ein deutlicher Fall, dass ein unklares Ergebnis der direkten Vergleichung zweier Schriften durch die Vergleichung nach Gruppen aufgehellt wird. Auch über die Stellung des Phil. lässt die zusammenhängende Reihe von Nullen von Pa. bis Ti. in in der senkrechten wie wagerechten Phi.-Reihe kaum einen Zweifel übrig. Unklar bleibt bis jetzt Critias.

III. Resp. (Tabelle s. umstehend). Die Vertheilung der Erhebungen mag zunächst regellos erscheinen. Beachtet man aber das Quadrat der letzten Schriften, so findet man in diesem bloss 2 Striche gegen 28 Nullen; die wagerechten Reihen So. Po. Le. Phi. zeigen Erhebungen nur zur Linken dieses Quadrats; entsprechend die senkrechten Reihen So. Po. Ti. Cri. nur oberhalb desselben, hier wie dort bis Cra. einschliesslich. Ueberhaupt zeigt die Tabelle

| III. Resp. in | Eu. | Co. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | | o | o | — | — | — | — | — | — | — | — | = | — |
| „ Co. | o | | o | o | o | — | — | — | — | — | o | o | o |
| „ Phdo. | o | o | | o | o | o | o | o | o | o | — | o | o |
| „ Phdr. | — | o | o | | o | o | o | o | o | o | — | o | o |
| „ The. | — | o | o | o | | o | o | o | o | o | — | — | o |
| „ Pa. | — | — | o | — | o | | o | o | — | o | — | o | o |
| „ Cra. | — | — | o | o | o | o | | o | o | o | — | o | — |
| „ So. | — | — | o | — | o | o | o | | o | o | o | o | o |
| „ Po. | — | — | — | — | o | — | o | o | | o | o | o | o |
| „ Ti. | — | — | o | o | o | — | o | o | o | | — | o | o |
| „ Le. | — | o | — | — | — | — | — | o | o | o | | o | o |
| „ Phi. | o | o | o | o | — | o | o | o | o | o | o | | o |
| „ Cri. | — | o | o | o | — | o | — | o | o | o | o | — | |

gute Uebereinstimmung der senkrechten und wagerechten Reihen. Demnach scheiden sich hier bereits deutlicher So. Po. Ti. Le. nebst Phi. Cri. von allen übrigen Schriften (auch Cra.). Man darf also fortan unbedenklich, wie Phdr. The. mit der ersten, so Phi. Cri. mit der letzten Gruppe verbinden, obgleich jene schärfer charakterisirt wird durch das Verhalten der vier ersten Schriften, diese durch das von So. Po. Ti. Le.

| IV. Phdo. in | Eu. | Co. | Re. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Co. | o | | — | o | o | — | — | — | — | — | o | — | — |
| „ Re. | — | — | | — | — | — | — | — | — | — | o | — | — |
| „ Phdr. | — | = | — | | — | — | — | — | o | — | o | — | — |
| „ The. | — | o | — | — | | o | — | — | o | — | — | — | — |
| „ Pa. | — | — | — | — | o | | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Cra. | — | — | — | — | o | — | | o | o | o | — | — | — |
| „ So. | — | — | — | — | — | — | o | | o | o | o | o | — |
| „ Po. | — | — | — | — | — | — | — | o | | — | o | — | — |
| „ Ti. | — | — | — | — | — | — | — | o | o | | o | — | o |
| „ Le. | — | — | — | — | — | — | — | — | o | — | | — | — |
| „ Phi. | — | — | — | — | — | — | — | o | o | o | o | | — |
| „ Cri. | — | o | — | — | — | — | — | — | o | o | o | — | |

Der Phaedo gehört zu den Schriften, die hohe Gemeinsamkeiten mit den meisten übrigen Schriften aufweisen; daher das starke Uebergewicht der Striche in der Tabelle. Um so bemerkenswerther ist die dichtere Zusammendrängung der Nullen in der Ecke unten rechts: das Quadrat der sechs letzten Schriften, das sich schon in der Re.-Tabelle hervorhob, zeigt 18 Nullen auf 30 Feldern, gegen nur 2 auf 42 zur linken des Quadrats, 15 auf 84 in den wagerechten Reihen Eu. bis Cra. (Verhältniss ca. $12\frac{1}{2} : 1 : 3\frac{3}{4}$). — In der directen Vergleichung des Phaedo mit anderen Schriften war besonders störend seine hohe Erhebung in Phi. und Cri., der eine ähnlich hohe Stellung dieser beiden Schriften in der Phdo.-Reihe entsprach. Das Verhalten der wagerechten wie der senkrechten Reihen Phi. und Cri. in unserer Tabelle wirft gegen diesen täuschenden Schein ein starkes Gewicht in die Wagschale: Phi. und Cri. erheben sich über Phdo. in 4 bez. 3 der letzten Schriften, und in Phi. wie Cri. erhebt sich über Phdo. nur eine der letzten; demnach gehören Phi. und Cri. entschieden zu den letzten, Phdo. zu den früheren Schriften; die hohe Gemeinsamkeit des Phdo. mit jenen beiden beruht nur auf dem minder eigenthümlichen Wortgebrauch sowohl des Phaedo als (in zweiter Linie) des Phil. und Crit.

Es ist nun nicht nöthig, alle Tabellen in gleicher Vollständigkeit vorzuführen; es genügt fortan aus jeder die deutlichsten und gewichtigsten Thatsachen herauszuheben. In den Tabellen

| V. Phr. in | Eu. | Co. | Re. | Phdo. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über So. | — | — | — | — | — | o | o |  | o | o | o | o | — |
| „ Po. | — | — | — | — | — | — | — | o |  | — | o | o | o |
| „ Ti. | — | — | — | — | — | — | o | o | o |  | — | o | o |
| „ Le. | — | — | — | — | — | — | — | — | o | — |  | — | — |

| VI. The. in | Eu. | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über So. | — | — | — | — | — | — | o |  | o | o | o | o | o |
| „ Po. | — | — | — | — | — | — | — | o |  | — | o | o | o |
| „ Ti. | — | — | — | o | — | — | — | o | — |  | o | o | o |
| „ Le. | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — |  | o | o |

V. Phaedrus und VI. Theaetet geben die klarsten Resultate wiederum die wagerechten Reihen So. Po. Ti. Le.: beidemal links eine Region von Erhebungen, in der Phdr.-Tabelle durch keine, in der The.-Tabelle durch eine einzige Ausnahme unterbrochen; rechts eine Region überwiegender Nullen. In der wagerechten Le.-Reihe der Phdr.-Tabelle hat die einzige Erhebung der Le. über Phdr. im Pol. volle Beweiskraft, da die Reihe der Le. überhaupt zu den tiefzahligen gehört. Auch über den Phaedo (Tab. IV.) erhoben sich die Gesetze nur im Politicus. Die drei Erhebungen des Phdr. über die Gesetze in Ti. Phi. Cri. sind also kaum als Abweichungen zu rechnen. Es bestätigt sich die nähere Zugehörigkeit des Phdr. und The. zu den ersten vier Schriften, ihre Trennung von den sechs letzten, besonders von So. Po. Ti. Le.

VII. Parm. — Die Tabelle als Ganzes giebt ein wenig klares Bild. Aber bestimmt scheidet sich Pa. von Eu. Co. Ro. einerseits, von So. Po. Ti. Le. andrerseits: die Quadrate aus jenen drei und aus diesen vier Schriften zeigen nur Nullen. Damit ist gesagt, dass der Pa. gerade mit den bestimmter charakterisirten Schriften der einen wie der andern Gruppe keine Verbindung hat, während er Berührung aufweist mit Phdo., Crat. und besonders The. Dies lässt nur auf eine mittlere Stellung zwischen beiden Gruppen schliessen.

VIII. Crat. zeigt wieder eigenthümliche Verhältnisse. Die wagerechten Reihen Eu. bis The. zeigen fast nur Nullen in Eu. Co. Re., nur Striche in So. Po. Ti. (wieder Nullen in Le. Cri.). Der Cra. steht demnach So. Po. Ti. im Wortgebrauch ganz entschieden näher als Eu. Co. Re. Andrerseits

So. über Cra. nur in Po. Le. Phi. Cri., in So. nur Po. Phi. über Cra.
Po. „ „ ausser Co. „ So. Le. Cri., „ Po. „ So. Phi. „ „
Ti. „ „ „ „ „ Le. Cri., „ Ti. „ Cri „ „
Le. „ „ „ „ „ Cri., in Le. alle von So. an über Cra.,
aber auch Co. Re. Phdo. Phdr.

Durch diese ebenfalls gut übereinstimmenden Thatsachen scheidet sich Cra. wieder bestimmt von der letzten Gruppe. Man wird also sagen müssen, dass Cra. zwar von den übrigen acht Schriften die meisten Berührungen gerade mit drei scharf charakterisirten Schriften der letzten Gruppe, So. Po. Ti., aufweist, aber

gleichwohl dieser Gruppe nicht beigerechnet werden kann; zumal er gleichzeitig sehr bestimmte Beziehungen zu einigen Schriften der ersten Gruppe hat.

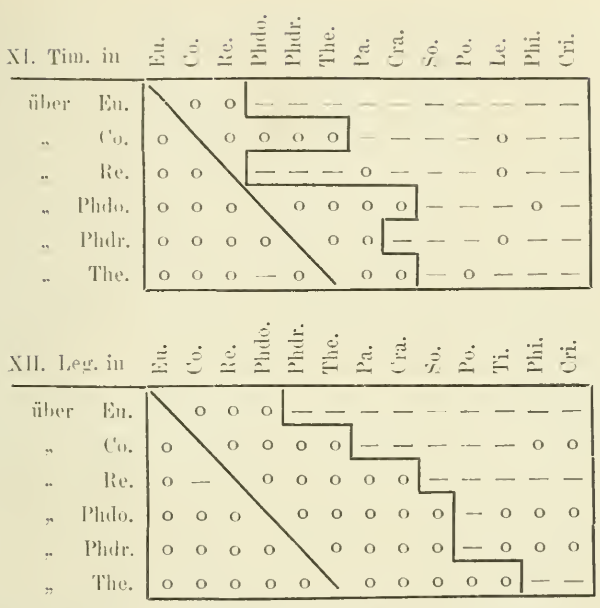
Die beiden nächsten Tabellen sind, zumal in gegenseitiger Vergleichung, so instructiv, dass es sich lohnt sie vollständig herzusetzen.

| IX. Soph. in | Eu. | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | Po. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | | o | o | o | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Co. | o | | o | o | o | o | — | — | — | — | — | — | o |
| „ Re. | o | o | | — | o | — | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Phdo. | o | o | o | | o | o | o | — | — | — | — | — | o |
| „ Phdr. | o | o | o | o | | o | — | — | — | — | — | — | o |
| „ The. | o | o | o | o | o | | o | — | — | — | — | — | — |
| „ Pa. | — | — | o | o | — | o | | — | — | — | — | — | o |
| „ Cra. | o | = | o | o | o | o | o | | — | o | — | — | — |
| „ Po. | o | o | o | — | — | o | — | — | | — | o | — | o |
| „ Ti. | — | o | o | o | o | — | — | — | — | | — | — | o |
| „ Le. | o | o | o | — | — | — | — | — | — | — | | — | — |
| „ Phi. | o | o | o | o | o | — | o | — | — | — | o | | — |
| „ Cri. | o | o | o | o | o | — | o | — | — | o | o | — | |

| X. Pol. in | Eu. | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Ti. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | | o | o | o | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Co. | o | | o | o | o | o | — | — | — | — | — | — | o |
| „ Re. | o | o | | o | o | — | o | — | — | — | — | — | — |
| „ Phdo. | o | o | o | | o | o | o | o | — | o | — | o | o |
| „ Phdr. | o | o | o | o | | o | o | o | — | o | — | — | — |
| „ The. | o | o | o | o | o | | o | o | — | o | — | — | — |
| „ Pa. | — | — | — | o | o | — | | o | — | — | — | — | o |
| „ Cra. | o | — | o | o | o | o | o | | | o | — | o | — |
| „ So. | — | — | — | o | o | — | o | o | | o | — | o | — |
| „ Ti. | — | — | — | o | o | — | o | o | — | | — | — | o |
| „ Le. | — | o | o | — | — | — | o | — | — | — | | | — |
| „ Phi. | o | o | o | o | o | — | o | o | o | o | o | | — |
| „ Cri. | o | o | o | o | o | — | o | — | — | o | o | — | |

Die Tabellen zeigen eine so weitgehende Uebereinstimmung im allgemeinen Typus und in den Einzelheiten, wie sie bei keinen zwei andern der 14 Schriften wiederkehrt. Im So. überwiegen links stark die Nullen, rechts die Striche; beim Po. ist das Uebergewicht der Nullen zur linken dasselbe, das der Striche zur rechten weniger stark: l. bis Pa. einschliesslich beidemal ca. $2^1/_2 : 1$, r. im So. 5 : 1, im Po. 2 : 1. In genauester Uebereinstimmung aber zeigt das Quadrat Eu. bis The. in beiden Tabellen 27 Nullen gegen 3 Striche, wenn man die kleine Differenz zwischen So. und Re. in Phdo. nicht rechnet; und zwar erstrecken sich die drei Ausnahmen beidemal auf dieselben Vergleichungen: im Phdr. stehen So. und Po. beide über Eu., in The. beide über Eu. und Re. Auf den 42 Feldern zur Rechten des Quadrats hat So. nur 5, Po. 13 Nullen, aber jene sind unter diesen bis auf eine enthalten; desgleichen kehren sämmtliche Nullen der So.-Tabelle unten rechts, und sämmtliche Striche unten links bis auf einen, unter denen der Po.-Tabelle in den entsprechenden Reihen wieder. Durch diese Thatsachen zusammengenommen wird die Gemeinschaft des Wortschatzes zwischen So. und Po. in geradezu überraschender Weise veranschaulicht, und es beweist sich hier einmal greifbar die Nützlichkeit dieser leicht unnöthig minutiös erscheinenden Vergleichungen. Dass aber So. in den früheren Schriften der Tabelle überwiegend unter, in den späteren über früheren wie späteren steht, entspricht dem entgegengesetzten Verhalten des Eu. und (zum Theil) Co., beweist also, dass So. in der zweiten Gruppe ähnlich wie Eu. und Co. in der ersten ein Extrem des Wortgebrauchs darstellt (was nicht auch eine zeitlich extreme Stellung beweisen muss, worüber weiter unten).

XI. Tim. zeigt gute Scheidung in den wagerechten Reihen Eu. bis The.: links überwiegen die Nullen, rechts die Striche, nur theilen die einzelnen Reihen sich verschieden ab; das Uebergewicht des Ti. über Eu. Re. (als überhaupt tiefzahlige Schriften) reicht weiter nach links als das über Co. Phdo. Phdr. The. Das Verhalten entspricht (in der Umkehrung) etwa dem des Phdo.; vgl. auch Phdr. The.



| XI. Tim. in | Eu. | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Le. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | \ | o | o | — | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Co. | o | \ | o | o | o | o | — | — | — | — | o | — | — |
| „ Re. | o | o | \ | — | — | — | o | — | — | — | o | — | — |
| „ Phdo. | o | o | o | \ | o | o | o | o | — | — | — | o | — |
| „ Phdr. | o | o | o | o | \ | o | o | — | — | — | o | — | — |
| „ The. | o | o | o | — | o | \ | o | o | — | o | — | — | — |

| XII. Leg. in | Eu. | Co. | Re. | Phdo. | Phdr. | The. | Pa. | Cra. | So. | Po. | Ti. | Phi. | Cri. |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| über Eu. | \ | o | o | o | — | — | — | — | — | — | — | — | — |
| „ Co. | o | \ | o | o | o | o | — | — | — | — | — | o | o |
| „ Re. | o | — | \ | o | o | o | o | o | — | — | — | — | — |
| „ Phdo. | o | o | o | \ | o | o | o | o | o | — | o | o | o |
| „ Phdr. | o | o | o | o | \ | o | o | o | o | — | o | o | o |
| „ The. | o | o | o | o | o | \ | o | o | o | o | o | — | — |

XII. Leg. Die Tabelle zeigt in den entsprechenden Reihen ein ähnliches Bild wie die vorige:

Le über Eu. von Phdr. bis Cri. ohne Unterbrechung,
„ „ Co. „ Pa. „ Ti.,
„ „ Re. „ So. „ Cri.,
„ „ Phdo.} nur in Po.,
„ „ Phdr.}
„ „ The. „ „ Phi. Cri.

Da in der ganzen Tabelle, entsprechend der Tiefzahligkeit der Le.-Reihe, die Nullen etwa im Verhältnis 5 : 2 überwiegen, so sind die Striche beweisender, die Nullen zur Rechten also nicht störend. Zieht man die Grenze so, wie die Tabelle es zeigt, so stehen rechts 23 Striche gegen 8 Nullen, ein Verhältniss (ca. 3 : 1), welches etwa das 7 fache des durchschnittlichen (2 : 5) darstellt. Bei der einzigen Ausnahme zur linken, die ohnehin gegen 41 übereinstimmende Fälle nicht ins Gewicht fällt, handelt es sich überdies um eine kleine Differenz.

XIII. Phil. erhebt sich über sämmtliche Schriften bis Pa. (einschl.) in So. Po. Ti. Le., und über So. Po. Ti. Le. in den Schriften bis Pa. ausser The.; und

XIV. Cri. zeigt das gleiche Verhalten nur mit zwei Ausnahmen: in So. stehen The. und Phdo. über Cri., übrigens an den nächsten Stellen in nicht starkem Abstand. Der auffallende Hochstand des Phi. und Cri. in der Phdo.-Reihe (und umgekehrt) in der ursprünglichen Tabelle zeigt sich hier (vgl. die Phdo.-Tabelle) compensirt durch die wagerechte Phdo.-Reihe: Phdo. steht über Phi. in allen Schriften bis Cra., unter Phi. in So. Po. Ti. Le.; ebenso über Cri. in allen bis So. ausser Co., unter Cri. in Po. Ti. Le. Beide Schriften gehören also der letzten Gruppe zu, obgleich sie den Wortgebrauch ihrer Gruppe nicht in gleicher Schärfe ausprägen wie So. Po. Ti. Le. —

Nachdem so durch genaueste Einzelfeststellung die Gruppenscheidung und die Stellung jeder Schrift innerhalb ihrer Gruppe erkannt ist, kann man nun zu bequemerer Uebersicht auch ganze Gruppen gegen einander vergleichen, z. B.

1. Die ersten acht Schriften gegen So. Po. Ti. Le. — Eu. steht über So. Po. Ti. Le. in Co. Re. Phdo. mit nur einer Ausnahme, genau in 11 Fällen gegen 1, von Phdr. ab keinmal mehr, d. h. in 0 Fällen gegen 36; kurz:

Eu. in Co. Re. Phdo. 11 : 1, von Phdr. ab 0 : 36: entsprechend<br>
Co. bis The. 20 : 0, Pa. bis Le. 1 : 19, Phi. Cri. 4 : 4 (So. bis Cri. 5 : 15):<br>
Re. „ Phdr. 12 : 4, The. Pa. Cra. 5 : 7, So. bis Cri. 1 : 19:<br>
Phdo. „ Cra. 27 : 1, So. bis Cri. 9 : 11:<br>
Phdr. „ „ 25 : 3, „ „ „ 7 : 13:<br>
The. „ „ 26 : 2, „ „ „ 5 : 15:<br>
Pa. „ „ 15 : 13, „ „ „ 4 : 16 (So. bis Le. 0 : 12, Phi. Cri. 4 : 4):<br>
Cra. „ Pa. 24 : 4, „ „ „ 10 : 10.

Demnach ist Eu. eng verbunden nur mit Co. Re. Phdo., das Uebergewicht des Co. über So. Po. Ti. Le. reicht dagegen bis The., das des Staats wenigstens bis Phdr., das des Phdo. Phdr. The. Crat. bis Crat., während gleichzeitig das Uebergewicht von So. Po. Ti. Le. in den Schriften So. bis Cri. minder entschieden ist und bei Cra. dem Gleichgewicht Platz macht.

2. Phdr. bis Cri. gegen Eu. Co. Re. Phdo.

| | in Eu.-Phdo. | Phdr. The. Pa. | Cra.-Cri. |
|---|---|---|---|
| Phdr. | 7 : 5 | 5 : 3 | 20 : 8 |
| The. | 6 : 6 | 6 : 2 | 16 : 12 |
| Pa. | 3 : 9 | 5 : 3 | 14 : 14 |

| | in Eu.-Phdo. | Phdr. The. Pa. | Cra.-Cri. |
|---|---|---|---|
| Cra. | 3 : 9 | 8 : 4 | 17 : 7 |
| So. | 1 : 11 | 6 : 6 | 22 : 2 |
| Po. | 0 : 12 | 5 : 7 | 19 : 5 |
| Ti. | 2 : 10 | 6 : 6 | 20 : 4 |
| Le. | 1 : 11 | 4 : 8 | 16 : 8 |
| Phi | 7 : 5 | 6 : 6 | 21 : 3 |
| Cri. | 6 : 6 | 6 : 6 | 16 : 8 |

Phdr. und The. bleiben unter Co. Re. Phdo. in Eu.; Pa. Cra. So. Po. Ti. ausnahmslos, Le. mit 1 Ausnahme unter Eu. Co. Re. Phdo. in Eu. Co. Re., Po. und Le. auch in Phdo.; andererseits Cra. über Eu. Co. Re. Phdo. ausnahmslos in So. Po. Ti., So. ausnahmslos in Cra. Po. Ti. Phi., Po. in So. Le., Ti. in So. Po., Le. in Po. (in So. und Ti. mit je 1 Ausnahme), Phi. in So. Po. Ti. Le., Cri in Po. Ti. Le.

3. Eu. Co. Re. gegen So. Po. Ti. giebt, wie zu erwarten, die reinsten Resultate:

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Eu. 6 : 0<br>Co. 6 : 0<br>Re. 6 : 0 | 18 : 0 | Pa. 2 : 7<br>Cra. 0 : 9 | | 6 : 57, worunter 36 reine Fälle (Cra. So. Po. Ti. Phi.). |
| | | So. 0 : 6<br>Po. 0 : 6<br>Ti. 0 : 6 | 0 : 18 | |
| Phdo. 6 : 3<br>Phdr. 5 : 4<br>The. 3 : 6 | 14 : 13 | Le. 2 : 7<br>Phi. 0 : 9<br>Cri. 2 : 7 | | |

4. Co. Re. Phdo. Phdr. gegen So. Po. Ti. Le.:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Re. unter So. Po. Ti. Le. | unt. 20 Fällen | 7 mal bis The., | unt. 28 Fällen | 23 mal von Pa. bis Cri. |
| Co. „ „ „ „ „ | | 0 „ „ „ | | 23 „ „ „ „ „ |
| Phdo. „ „ „ „ „ | | 0 „ „ „ | | 12 „ „ „ „ „ |
| Phdr. „ „ „ „ „ | | 0 „ „ „ | | 16 „ „ „ „ „ |

Umgekehrt

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| So. unt. Co. Re. Phdo. Phdr. | unt. 24 Fällen | 19 mal bis Pa. | unt. 24 Fällen | 3 mal von Cra. bis Cri. |
| Po. „ „ „ „ „ | | 22 „ „ „ | | 7 „ „ „ „ „ |
| Ti. „ „ „ „ „ | | 20 „ „ „ | | 5 „ „ „ „ „ |
| Le. „ „ „ „ „ | | 22 „ „ „ | | 13 „ „ „ „ „ |

So. erhebt sich von Cra. bis Phi. ausnahmslos über Co. Re. Phdo. Phdr., Po. in So. und Le., Ti. in So. Po. Cri.; mehr Ausnahmen zeigen die Gesetze. —

Bisher war von Nah- und Fernstellung der Schriften gegen einander, von früheren und späteren Schriften die Rede, ohne dass eine chronologische Beziehung damit ausgedrückt werden sollte, es handelte sich stets nur um grössere oder geringere Gemeinsamkeit im Antheil an einer bestimmten Zahl von Wörtern. Es fragt sich jetzt erst, ob und was daraus in Hinsicht der zeitlichen Stellung der Schriften geschlossen werden darf.

Die Anordnung der Schriften, so wie sie den Tabellen zu Grunde gelegt wurde, ist überhaupt nicht als continuirliche Reihe zu verstehen; genauer wäre etwa so zu schreiben:

| A | | B | C | |
|---|---|---|---|---|
| Eu. Co. Re. Phdo. | Phdr. The. | Pa. Cra. | So. Po. Ti. Le. | Phi. Cri.: |

nämlich die Gruppe A ist am schärfsten charakterisirt durch Eu. Co. Re. Phdo., und zwar in dieser Reihenfolge, von links nach rechts in abnehmender Schärfe; weniger scharf durch Phdr. und The., die gleichwohl deutlich dieser Gruppe zugehören; entsprechend die Gruppe C durch So. Po. Ti. Le. in abnehmender Schärfe, denen sich Phi. und Cri. in ähnlichem Verhältniss wie Phdr. und The. der ersten Gruppe anschliessen, Cri. noch loser als Phi.; Pa. steht zwischen beiden Gruppen, mit geringen Beziehungen gerade zu den schärfer charakterisirten Schriften beider Gruppen, Cra. dagegen mit stärkeren Beziehungen zu den schärfst charakterisirten Schriften der Gruppe C, aber doch zugleich mit nicht zu übersehenden zu einigen der ersten Gruppe.

Chronologisch ist nun durchaus annehmbar, dass die ganze Gruppe A dem Parm., und mit diesem und dem Crat. der ganzen Gruppe C vorausliegt. Ueber die zeitliche Ordnung innerhalb A und innerhalb C und über das Verhältniss des Crat. zu A ist dagegen nicht ohne weiteres zu entscheiden. Die Folge in C würde sich, wenn die im Wortgebrauch sich ferner stehenden Schriften allgemein auch zeitlich auseinanderliegen sollten, ja vielmehr umkehren: der Soph. müsste unter den 14 Schriften die letzte, wie Euth. die erste der Zeit nach sein, was man ruhig als schlechterdings unmöglich bezeichnen darf. Vielmehr dürfte, sobald man Phi. und Cri. an ihren natürlichen, auch in der Gemeinsamkeit

des Wortgebrauchs (s. o. S. 4) sich verrathenden Stellen einschiebt, nämlich Phi. nach So.-Po.. Cri. nach Ti.. die so entstehende Folge (So. Po. Phi. Ti. Cri. Le.) die chronologisch richtige sein.

Wenn, so wäre damit bewiesen, dass der eigenthümliche Wortgebrauch der Gruppe C sich keineswegs continuirlich aus dem der früheren Schriften entwickelt, dass vielmehr die neue Tendenz des Wortgebrauchs. bloss durch den Crat. entschiedener vorbereitet, im Soph. gleich in voller Stärke eingesetzt hätte, um sich dann nicht etwa weiter zu verschärfen, sondern im ganzen mit abnehmender Schärfe fortzuwirken. Bei einem Schriftsteller, der, wenn nicht alles trügt, besonders in der späteren Zeit keineswegs in reflexionslosem, wie pflanzlichem Fortwuchern seine Sprache entwickelt, sondern mit derselben Bewusstheit, die seine Compositionsweise auszeichnet, auch seinen Wortgebrauch gestaltet und umgestaltet hat, würde ein derartiges Ergebniss nicht sehr überraschen.

Dann aber würde auch innerhalb der ersten Gruppe eine stetige Fortentwickelung gar nicht von vornherein erwartet werden dürfen. In der That giebt sich hier eine chronologische Anordnung noch weit weniger zu erkennen. Namentlich bleibt immer auffallend das Verhalten des Cratylus, der allein von den früheren Schriften den mit dem Soph. einsetzenden neuen Wortgebrauch, und zwar in bemerkenswerther Stärke, vorbereitet, und dennoch weder der Gruppe C zugeordnet, noch ihr zeitlich auch nur besonders nahe gestellt werden kann; wie denn seine innerlich nothwendige Verbindung mit Theaetet und Phaedo sich in unseren Zahlen (s. die Cra.-Reihe der ursprünglichen Tabelle) trotz allem nicht verleugnet. Demnach bleibt die zeitliche Stellung der Schriften Eu. bis The. nebst Cra. unter einander insoweit ganz unbestimmt.

Die Tauglichkeit des Materials aber, auf das unsere Tabellen gebaut sind, hat, wie mir scheint, bei der zuletzt durchgeführten Vergleichung nach Gruppen nicht nur keine weitere Anfechtung, sondern durch manche Thatsachen, besonders die bis auf Einzelheiten sich erstreckende Uebereinstimmung der Tabellen So. und Po., sogar eine unerwartete Bestätigung gefunden. Wäre nicht das Material im ganzen zulänglich für diese Art der Vergleichung.

so wäre es der erstaunlichste Zufall, dass in den bezüglichen Tabellen die Gleichartigkeit des Wortgebrauchs von So. und Po. in allen nur möglichen Vergleichungen mit den übrigen Schriften so schlagend zu Tage tritt.

Leider muss eben diese Beobachtung skeptisch stimmen gegenüber der Erwartung, dass ein noch reicheres und genaueres Material die zeitliche Stellung der Schriften wesentlich sicherer oder bestimmter zu erkennen geben würde. Indessen ist darum dies reichere und genauere Material nicht weniger wünschenswerth. Würde es auch nur die gegenwärtigen Folgerungen im ganzen bestätigen, im einzelnen verschärfen und sichern, so wäre damit Unschätzbares gewonnen, nicht für die Chronologie der platonischen Schriften, aber für die Erkenntniss der Art der Entwickelung der platonischen Sprache. Möchte die viele mühevolle Arbeit, die ihrer Erforschung bis dahin gewidmet worden ist, wenigstens den bescheidenen Erfolg haben: die Ueberzeugung von der Unerlässlichkeit einer peinlich genauen Aufnahme des Bestandes der Sprache Plato's allgemein zu machen. Da die Bearbeitung eines neuen Plato-Lexikons unter der Leitung Lewis Campbell's bekanntlich im Werk ist, so richtet sich besonders an dessen Bearbeiter die Bitte: in Anlage und Ausführung dieses wichtigen Unternehmens auf das Bedürfniss einer einwandfreien Statistik des Wortgebrauchs jede thunliche Rücksicht zu nehmen. „Alles oder nichts“ sollte, wenn irgendwo, dann hier der Wahlspruch lauten.

---

# II.

# Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik.

Von

**Heinrich Maier** in Tübingen.

Die kleine unter dem Titel „Περὶ ἑρμηνείας“ als Aristotelische Arbeit auf uns gekommene Schrift ist in alter und neuer Zeit viel angefochten worden. Heute wird sie, wie es scheint, von den meisten preisgegeben. Aber die Kritik befindet sich ihr gegenüber in einer eigenthümlichen Lage. Auch da, wo die Aristotelische Herkunft des Werkchens bestritten wird, pflegt man anzuerkennen, dass sein Inhalt mit den Anschauungen des Stagiriten im wesentlichen übereinstimme. Andererseits aber wagen die Vertheidiger der Echtheit selbst angesichts der gegnerischen Einwände nicht, ihre Ansicht mit voller Bestimmtheit zu vertreten. In der That ist die logische Urtheilstheorie, die in der Hermeneutik entwickelt wird, nicht bloss eine natürliche Ergänzung der Aristotelischen Lehre vom Syllogismus, und zwar eine Ergänzung, die grundsätzlich durchaus die Linie der Syllogistik einhält. Die sachliche Berührung unserer Schrift mit der ersten Analytik ist vielmehr eine so enge, dass sie unmittelbar auf die Identität der Verfasser hinweist. Allein so entschieden innere Gründe für den Aristotelischen Ursprung der Hermeneutik sprechen mögen, so erheblich sind doch die Bedenken, die sich dagegen richten. Und wer an der Echtheit festhält, darf sich der Aufgabe nicht entziehen, vor allem diese Anstösse wegzuräumen. Die letzten Zweifel werden freilich erst

schwinden, wenn es gelingt, eine einwandsfreie äussere Bezeugung der angefochtenen Schrift nachzuweisen[1]).

Die Untersuchung wird aus dem Gesammtbestand des Werks zwei Stücke ausscheiden und gesondert behandeln müssen: das 14. und das 9. Kapitel.

Das erstere ist ein mit dem Grundstamm nur sehr lose verbundener Anhang, der sich seit alters schon der besonderen Ungunst der Kritik erfreut. Schon Ammonius meint, es bleibe nur die Wahl zwischen zwei Annahmen: entweder hat Aristoteles das Kapitel geschrieben — dann kann er es nur in der didaktischen Absicht gethan haben, durch Aufstellung falscher Thesen den Leser zur Kritik aufzufordern, um ihn so zum Richtigen zu führen; oder aber: das Schlusskapitel der Hermeneutik ist unaristotelisch. Der Exeget gründet sein verwerfendes Urtheil auf die angebliche Thatsache, dass der Inhalt des Kapitels mit der sonstigen Lehre des Stagiriten von den Gegensätzen nicht im Einklang stehe: in de interpr. 14 werde gelehrt, dass Bejahung und Verneinung

---

[1]) Hinsichtlich des Inhalts der Hermeneutik verweise ich auf den 1. Theil meiner „Syllogistik des Aristoteles“ (Die Syllogistik des Aristoteles. I. Theil. Die logische Theorie des Urtheils bei Aristoteles, Tübingen 1896). Ich bin hier aus inneren Gründen für die Echtheit der Hermeneutik eingetreten. Dagegen hat sich Susemihl in einer Recension meines Buches (Wochenschrift für klass. Philol. XIV. 1897. S. 563—567) gewandt. Er erkennt an, dass „der Verf. der Hermenie sich allerdings wesentlich in den Aristotelischen Gedankengängen bewege“, bestreitet aber die Aristotelische Herkunft der Schrift und vermuthet vielmehr als deren Verfasser einen unmittelbaren Schüler des Aristoteles. Ich habe mich nun seitdem eingehend mit der Aristotelischen Logik beschäftigt und habe, wie der demnächst erscheinende 2. Theil meiner „Syllogistik des Aristoteles“, der „die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der Aristotelischen Logik“ behandelt, zeigen wird, insbesondere auch versucht, die Motive, die den Stagiriten zu der specifisch logischen Betrachtung der Denkfunctionen führten, aufzudecken und die Genesis seiner Logik zu verstehen. Dabei hat sich mir aber die Ueberzeugung von der Echtheit der Hermeneutik nur befestigt. Allerdings muss ich Susemihl an verschiedenen Punkten Recht geben. Ueberhaupt muss ich meine frühere litterargeschichtliche Auffassung der Schrift beträchtlich modificiren. Im Besonderen erkenne ich an, dass die Bedenken, die gegen die Echtheit der Hermeneutik sprechen, erheblich mehr Gewicht haben, als ich seinerzeit annahm. Aber ich glaube, nicht bloss die letzteren beseitigen, sondern überdies auch durch äussere Zeugnisse den Aristotelischen Ursprung des Schriftchens positiv beweisen zu können.

den konträren Gegensatz bilden, während nach der gewöhnlichen Aristotelischen Theorie — Ammonius verweist speciell auf Met. X 4. cat. 11. phys. V 5 und top. I 10 — Sätze mit konträrem Inhalt, d. h. Bejahungen mit konträr entgegengesetzten Prädikaten, im Verhältniss konträr entgegengesetzter Urtheile stehen[2]). Derselbe Widerspruch scheint aber bereits den Porphyrius veranlasst zu haben, unser Kapitel in seinem Kommentar zu ignoriren. Wenigstens ist das die Vermuthung des Ammonius[3]). Und in gleicher Weise wird die Athetese von de interpr. 14 noch von Neueren begründet.[4]) Allein schon Brandis hat mit Recht bemerkt, diese Kritik sei nur möglich, „wenn man den Unterschied der Entgegensetzung von Begriffen und von Urtheilen ausser acht lasse." [5]) Die erste Analytik lehrt mit voller Bestimmtheit, dass im Gebiet der Prämissen Bejahung und Verneinung, im besonderen allgemeine Bejahung und Verneinung den konträren Gegensatz bilden.[6]) Und diese Theorie wird nun in de interpr. 14 in ihrer Anwendung auf das Urtheil begründet, und zwar in einer Weise, die gleichfalls der Denkweise des Stagiriten durchaus entspricht.[7]) In den cc. 1—13 aber wird diese Argumentation offenbar vorausgesetzt. Wenigstens ist hier von dem Unterschied des kontradiktorischen und des konträren Gegensatzes in seiner Uebertragung auf die Urtheile unbedenklich technischer Gebrauch gemacht.[8]) Hiemit wird der Einwand, der sich gegen de interpr. 14 zu richten pflegt, hinfällig.

Das freilich hat sich nur bestätigt, dass unser Kapitel nicht zum Grundstamm des Werks gehört. Aber daran ist nichts Auffallendes. In demselben Verhältniss stehen z. B. auch Anal. pr.

[2]) Brandis, Scholia in Ar. 135 b 11 ff. vgl. auch die Bemerkungen von Leo Magent. 135 b 41 ff.

[3]) Schol. 135 b 25—27.

[4]) So noch von Gercke in Pauly-Wissowa's Realencykl. II 1040.

[5]) Handbuch der Gesch. der griech.-römischen Phil. 2. Th., 2. Abth., 1. Hälfte S. 174, 62. Mit Recht macht Brandis hier darauf aufmerksam, dass in keiner der von Ammonius angezogenen Stellen von dem conträren Gegensatze der Urtheile die Rede ist.

[6]) S. meine Syll. des Ar. I S. 170, 2 und dazu vgl. besonders Anal pr. II 2. 54 a 5. c. 3. 55 b 12.

[7]) Syll. des Ar. I 149—156.

[8]) Syll. des Ar. I 170.

I 46 zum 1. Buch der ersten Analytik, und Anal. post. II 19 zur zweiten Analytik. Nur dass de interpr. 14 früher abgefasst ist, als de interpr. 1—13. Darauf weist auch die Thatsache hin, dass die Lehre vom unbestimmten Urtheil, die in den cc. 1—13 präcis gefasst und ausgestaltet ist, im Schlusskapitel, wie in Anal. pr., noch nicht technisch festgelegt erscheint.[9]) Immerhin wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigen, dass es Aristoteles selbst war, der de interpr. 14 an den ursprünglichen Bestand des Buches anfügte. Unter diesen Umständen legt sich die von Prantl[10]) aufgestellte und von mir im 1. Theil meiner „Syllogistik des Aristoteles" (S. 150, 1) übernommene Hypothese nahe, de interpr. 14 sei „aus irgend einer anderen (uns verlorenen) logischen Schrift des Aristoteles entnommen und noch hieher geflickt" worden. Allein „was für eine Schrift könnte das in aller Welt wohl gewesen sein?" fragt Susemihl (a. a. O. S. 566) nicht ohne Grund. Man könnte an die Schrift „Περὶ τῶν ἀντικειμένων" — die identisch ist mit der unter dem Titel „Περὶ ἐναντίων" aufgeführten — denken. Allein diese ist dem Simplicius, einem Schüler des Ammonius[11]), also wohl auch diesem bekannt, und Ammonius hätte bei der Verwerfung des Kapitels schwerlich versäumt, seine ursprüngliche Heimat anzugeben. Wahrscheinlicher ist, dass unser Kapitel ursprünglich eine selbständige Erörterung war. Und ich vermuthe, dass dieselbe zeitlich mit der uns in Anal. pr. I 46 erhaltenen Untersuchung, mit der sie sich ja auch sachlich berührt, so ziemlich zusammenfällt. Anal. pr. I 46 kündigt sich deutlich als Nachtrag zum 1. Buch der 1. Analytik an. Inhaltlich hängt es mit diesem nur äusserlich zusammen. Das Kapitel will Stellung und Bestimmung der Negation in der Aussage klarlegen, im besonderen den Unterschied zwischen μὴ εἶναι τοδὶ und εἶναι μὴ τοῦτο ans Licht stellen.[12]) Und es ist ja begreiflich, dass die Entwicklung

[9]) Syll des Ar. I 161 f.

[10]) Prantl, Geschichte der Logik im Abendland I 160, 225.

[11]) Vgl. Val. Rose, Aristotelis fragmenta (Leipzig, 1886) p. 109 ff.

[12]) 51 b 3—5 wird gesagt: Πῶς μὲν οὖν δεῖ τοὺς συλλογισμοὺς ἀνάγειν, καὶ ὅτι ἀναλύεται τὰ σχήματα εἰς ἄλληλα, φανερὸν ἐκ τῶν εἰρημένων. Damit ist nach c. 32. 47 a 1—5 die ursprüngliche Aufgabe der 1. Analytik gelöst. Allein Ar. führt nun c. 46 fort: διαφέρει δέ ἐν τῷ κατασκευάζειν ἢ ἀνασκευάζειν τὸ ὑπο-

der Schlusstheorie zu einer solchen Darlegung Anlass gab. Aber so wie dieselbe ausgefallen ist, fügt sie sich kaum in den ursprünglichen Bestand der 1. Analytik, d. h. in deren 1. Buch, ein. Kommen wir vom 45. Kapitel her, so muthet uns das 46. äusserst fremdartig an. Das letztere liegt schon auf dem Weg, der von der ersten Analytik zur Hermeneutik führt. Das Untersuchungsobjekt ist im wesentlichen nicht mehr die Prämisse, sondern bereits das Urtheil. Dass also Anal. pr. I 46 später ist als cc. 1—45, ist sicher. Und vielleicht war auch schon das 2. Buch der ersten Analytik im wesentlichen fertig, als das Schlusskapitel des 1. Buchs abgefasst und an seine jetzige Stelle gebracht wurde. In einer ähnlichen Beziehung steht nun auch de interpr. 14 zur ersten Analytik. In Anal. pr. II ist die besondere Anwendung der Theorie vom kontradiktorischen und konträren Gegensatz auf die Prämissen ohne Begründung eingeführt. Immerhin tritt deutlich zu Tage, dass das ein Novum ist, und selbst die Reflexionen, aus denen sich die bestimmte Fassung der Lehre ergab, scheinen noch durch.[13]) Der Philosoph wird hier offenbar die Empfindung einer gewissen Willkürlichkeit nicht los. Um so mehr hat er das Bedürfniss nach einer Rechtfertigung seiner Theorie. Und er versucht eine solche in der Abhandlung, die uns im 14. Kapitel der Hermeneutik überliefert ist. Auch hier jedoch beschränkt er sich nicht mehr auf die Prämissen, sondern er fasst bereits das Urtheil ins Auge, das in seiner specifisch logischen Gestalt seinen Ursprung in der Syllogistik, in der syllogistischen Prämisse hat. Während aber die Erörterung über die Stellung und Bedeutung der Negation, da sie doch für die Fassung der Syllogismen selbst erheblichen Werth hat, in die erste Analytik endgültig eingefügt wird, geschieht nicht dasselbe mit der Abhandlung über die Gegensätze im Gebiet der Aussagen. So kann Aristoteles die letztere der später abgefassten Hermeneutik anhangsweise angliedern, um für das Lehrstück von

---

λαμβάνειν ἢ ταὐτὸν ἢ ἕτερον σημαίνειν τὸ μὴ εἶναι τοδὶ καὶ εἶναι μὴ τοῦτο, οἷον τὸ μὴ εἶναι λευκὸν τῷ εἶναι μὴ λευκόν. . . . Ueber das Verhältniss von Anal. pr. I 46 zu Anal. pr. und zu de interpr. werde ich in „Syll. des Ar. II" genauer handeln.

[13]) Vgl. dazu Syll. des Ar. I 171, 1.

den Aussagegegensätzen, das aus der ersten Analytik unmittelbar in die Urtheilstheorie übernommen wird, eine nachträgliche Begründung zu erhalten — während die Hermeneutik andererseits die Erörterung von Anal. pr. I 46 im Zusammenhang der ersten Analytik voraussetzt und dieses Kapitel der Analytik gelegentlich citirt. Aber ich zweifle nicht, dass wir, wenn es nicht mehr zur Abfassung der Hermeneutik gekommen wäre, de interpr. 14 im Anhang zu Anal. pr. II 1—21, in der Fuge zwischen Anal. pr. II 1—21 und dem Abschnitt cc. 23—27 finden würden.[14])

Doch wir können diese Hypothese über das Schicksal unseres Kapitels dahingestellt sein lassen. Der gesicherte Ertrag der bisherigen Untersuchung ist, dass sich dem Inhalt von de interpr. 14 kein Grund zur Verwerfung des Kapitels entnehmen lässt, dass dasselbe jedoch immerhin nicht zum eigentlichen Grundstamm der Schrift Περὶ ἑρμηνείας gehört, vielmehr früher abgefasst ist als dieser.

Das 9. Kapitel der Hermeneutik durchbricht den natürlichen Fortgang der Darlegung, in der die Urtheilstheorie entwickelt wird. C. 10 schliesst sich völlig ungezwungen an c. 8 an. Kap. 9 dagegen bringt eine Erörterung, welche den Geltungsbereich des Gesetzes vom ausgeschl. Dritten einzuschränken sucht.[15]) Bedenklicher ist, dass sein Inhalt uns mitten in die durch den κυριεύων des Diodorus Kronus[16]) hervorgerufene Kontroverse hineinzuversetzen scheint.[17])

Diodors Gedankengang ist folgender[18]). Man pflegt als möglich auch dasjenige zu betrachten, was weder ist noch wirk-

[14]) Wie Anal. pr. II c. 22, das einen Anhang zum Vorausgehenden bildet.

[15]) Syll. des Ar. I S. 92—97, 203—207.

[16]) Zu demselben s. die Abhandlung Ed. Zeller's „über den κυριεύων des Megarikers Diodorus“ in: Sitzungsberichte der K. preuss. Ak. der Wissensch. zu Berlin, 1882 N. 9 S. 151 ff.; ferner Phil. der Griechen II 1[4], S. 269.

[17]) Vgl. Gercke a. a. O. und Susemihl a. a. O. S. 566.

[18]) Die Hauptstelle ist Epictet, dissertat. II 19, 1: Ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ „πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι“, καὶ τῷ „δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν“, καὶ τῷ „δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται“, συνιδὼν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυοῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ „μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται“.

lich sein wird. Das ist verkehrt. Möglich ist nur dasjenige, was entweder ist oder sein wird. Es steht nämlich fest, dass alles Geschehene nothwendig ist. Denn die Urtheile, die das Geschehene darstellen, sind wahr und nicht fähig, in Falschheit umzuschlagen, also nothwendig wahr; weshalb ihr Inhalt nothwendig ist (vgl. dazu Chrysipp, der hierin dem Diodor beistimmt, bei Cicero de fato 7, 14: omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet. . . . quia sunt immutabilia nec in falsum e vero praeterita possunt convertere). Nun liegt es nahe fortzufahren: auch das gegenwärtig Wirkliche ist nothwendig, und das Nichtwirkliche unmöglich. Denn ein Urtheil, das ein Wirkliches ausspricht, ist wahr, und sein Gegentheil nothwendig falsch, weshalb auch der Inhalt des Urtheils nothwendig, sein Gegenteil, d. h. das Nichtwirkliche unmöglich sein muss. Darnach wäre also nur das Wirkliche möglich. Allein dagegen lässt sich zunächst einwenden: das gegenwärtig wahre Urtheil kann künftig in sein Gegentheil umschlagen, also falsch werden; darum kann auch das gegenwärtig nicht Wirkliche als möglich betrachtet werden. Hierin weicht Diodor von der früheren megarischen Lehre ab, welche nur das Wirkliche als möglich anerkennt. Allein die Frage ist nun weiter: lässt sich auch dasjenige, was sich in Zukunft nicht verwirklicht, als möglich betrachten? Wäre dem so, so müsste das Unmögliche als möglich bezeichnet werden. Oder genauer: aus Möglichem müsste Unmögliches folgen; denn aus dem gegenwärtig Möglichen würde Unmögliches hervorgehen. Was nämlich nicht sein wird, wird nothwendig nicht sein: das Urtheil, welches das entgegengesetzte Sein ausspricht, ist wahr, sein Gegentheil also nothwendig falsch und damit der Inhalt des letzteren, d. h. aber das künftig Nichtseiende, von dem wir reden, unmöglich. Das Resultat ist darnach: möglich kann nur dasjenige sein, was entweder gegenwärtig wirklich ist oder in der Zukunft wirklich sein wird.

Gegen diese Argumentation wurde nach verschiedenen Seiten hin Einspruch erhoben. Der Megariker Panthödes und der Stoiker Kleanthes bestritten, dass alles Vergangene nothwendig sei; Chrysipp, der Schüler des Kleanthes, dagegen gab das zu, suchte

aber durch Beispiele zu erweisen, dass faktisch aus Möglichem Unmögliches folgen könne (Epictet II 19, 2 ff.; Alexander in Anal. pr. I. Wallies 177, 25 ff.; Philoponus, schol. 163a 38 ff.). Eine andere Widerlegung des κυριεύων scheint nun de interpr. 9 zu geben: das Seiende ist nothwendig, wenn es einmal ist, weil die wahren Urtheile über dasselbe nothwendig wahr sind; aber darum muss nicht etwa auch das Zukünftige nothwendig sein, bezw. nicht sein; für die Zukunftsurtheile gilt wohl das Gesetz, dass von kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen der eine wahr und der andere falsch sein müsse: aber dieses Gesetz lässt sich nicht für das eine oder das andere Glied des Gegensatzes nutzbar machen, so dass diesem die Nothwendigkeit zugeschrieben werden könnte und müsste.

Dass diese Darlegungen auf die Anschauungen Bezug nehmen, die im κυριεύων ihren Ausdruck gefunden haben, ist offenkundig. Zu bemerken ist aber, dass die Stoiker (Chrysipp, aber wohl auch Kleanthes, s. die bei Prantl I, 450, 136 angeführten Stellen aus Cicero und Simplicius) die Problemlösung von de interpr. 9 bereits kannten und ablehnten: sie halten an der uneingeschränkten Geltung des Satzes vom ausgeschl. Dritten auch für die Zukunftsurtheile fest. Nimmt man dazu, dass die Gedanken von de interpr. 9 sich, wie ich in „Syllog. des Ar. I“ gezeigt habe, ungezwungen in den Rahmen der Aristotelischen Anschauungen einfügen, so möchte man geneigt sein, diese Erörterung einem Peripatetiker aus dem Theophrastischen Kreise zuzuschreiben, der damit dem κυριεύων gegenüber den Standpunkt seiner Schule wahren wollte. Noch näher aber liegt es, auf Aristoteles selbst als den Verfasser zurückzugreifen. Thatsache ist, dass sich im ganzen Kapitel keinerlei Anklang an die fortgeschrittene Terminologie der Theophrastischen Schule findet. Andererseits spricht vieles dafür, dass die Kontroverse, die sich im 3. Jahrhundert um den κυριεύων dreht, noch zu Lebzeiten des Aristoteles ihren Anfang genommen, und dass er selbst noch in sie eingegriffen hat.

Die Argumentation, die im κυριεύων ihre technische Fassung erhalten hat, ist unverkennbar eine direkte Reaktion gegen den Angriff, den Aristoteles in Metaph. Θ 3 gegen die megarische

Schule gerichtet hatte (vgl. Syll. des Ar. I S. 192—194). Aristoteles hatte hier die ältere megarische Theorie, dass nur das Wirkliche möglich sei, bekämpft und derselben seine eigene Definition des Möglichen entgegengestellt: ἔστι δὲ δυνατὸν τοῦτο, ᾧ, ἐὰν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια, οὗ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐδὲν ἔσται ἀδύνατον. 1047 a 24—26. vgl. 1047 b 3 (nach Zeller's ansprechender Emendation): Εἰ δ' ἐστὶ τὸ εἰρημένον δυνατὸν ⟨ᾧ ἀδύνατον μὴ⟩ ἀκολουθεῖ . . Dass das die Definition des Möglichen ist, von der Diodor im κυριεύων ausgeht (der 2. Satz des κυριεύων lautet ja: Δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν), hat Zeller mit Recht hervorgehoben (a. a. O. S. 155). Freilich hält er darum die Annahme noch nicht für nothwendig, dass Diodor direkt auf unsere Metaphysikstelle Bezug nehme (S. 157 f.). Bei genauerer Prüfung erhält jedoch nicht bloss diese Vermuthung einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, es lässt sich vielmehr ein noch viel weitergehender Zusammenhang zwischen der Stelle Met. Θ. 3f. und dem κυριεύων nachweisen. Aristoteles führt in cap. 4 aus, dass sich aus dem Möglichen nichts Unmögliches ergeben dürfe (Syll. des Ar. I S. 194). Und mit dieser Einschränkung gesteht er die Eventualität zu: οὐδὲν κωλύει δυνατόν τι ὂν εἶναι ἢ γενέσθαι μὴ εἶναι μηδ' ἔσεσθαι, 1047 b 8 f. Das ist genau der Gedanke, der im dritten Satz des κυριεύων ausgesprochen ist: Δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὐδ' ἔσται. Und gegen ihn richtet sich direkt die Spitze des Beweises: Μηδὲν εἶναι δυνατὸν ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται. Behält man im Auge, dass die von Diodor benutzten Aristotelischen Sätze in dem gleichen Zusammenhang sich finden, in welchem der Stagirite die Megariker bekämpft[19], so wird man nicht mehr zweifeln, dass der κυριεύων sich unmittelbar gegen diese Ausführung der Aristotelischen Metaphysik kehrt. Diodor macht dem Aristotelischen Einwand das Zugeständniss, dass nicht bloss das gegenwärtig sondern auch das zukünftig Wirkliche möglich sein könne. Aber er weist nun dem Stagiriten nach, dass er sich selber widerspreche, wenn er auch dasjenige, was nicht bloss nicht gegenwärtig wirklich ist, sondern sich auch in der Zukunft nicht verwirklicht, als möglich anerkenne,

[19]) In Syllogist. des Ar. II 3. Abschn. werde ich zeigen, dass Arist. auch in Met. Γ gegen die Megariker eingehend polemisirt.

sofern in diesem Fall aus Möglichem Unmögliches folgen müsste. Und zwar stellt sich der Beweis wieder auf Aristotelischen Boden. Ich habe in Syll. des Ar. I 200 ff. dargelegt, dass Aristoteles die aus dem Satz vom ausgeschl. Dritten entspringende Nothwendigkeit nicht mit Sicherheit von der metaphysischen Nothwendigkeit zu trennen weiss. Dieselbe Verwechslung liegt dem Satz des κυριεύων zu Grunde: Πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι. Einen ähnlichen Gedanken spricht Aristoteles selbst gelegentlich aus. So rhet. III 17. 1418 a 3—5: ἡ δὲ (sc. πίστις) περὶ ὄντων ἢ μὴ ὄντων, οὐ μᾶλλον ἀπόδειξίς ἐστι καὶ ἀνάγκη· ἔχει γὰρ τὸ γεγονὸς ἀνάγκην. vgl. Eth. Nic. VI 2. 1139 b 7—9: οὐδὲ γὰρ βουλεύεται περὶ τοῦ γεγονότος ἀλλὰ περὶ τοῦ ἐσομένου καὶ ἐνδεχομένου, τὸ δὲ γεγονὸς οὐκ ἐνδέχεται μὴ γενέσθαι. Aber auch auf die Zukunft wendet Aristoteles die gleiche Auffassung an: ein wahres Zukunftsurtheil besagt das reale Geschehenmüssen seines Inhalts, gen. et corr. II 11. 337 b 1 ff. (Syll. des Ar. I S. 208, 1).

Vielleicht hat Diodor diese und ähnliche Aeusserungen des Stagiriten im einzelnen gekannt. Gewiss ist, dass er den wundesten Punkt der Aristotelischen Lehre getroffen hat: der κυριεύων lässt sich durchaus mit Aristotelischen Anschauungen begründen. Wird einmal die axiomatische Nothwendigkeit mit der metaphysischen vermischt, so muss alles Sein und Geschehen, auch das zukünftige, als nothwendig betrachtet werden. Der Ausweg, die Zukunftsurtheile über veränderliche Dinge lediglich als Möglichkeitsaussagen anzusehen, führt zwar zu einer Vermittlung, welche die Anerkennung der unbeschränkten Geltung der Axiome für die thatsächlichen Urtheile unbeschadet der Potentialität, der Nichtnothwendigkeit des Zukünftigen ermöglicht (Syll. des Ar. I S. 208). Aber die Schwierigkeit ist damit doch nur an eine andere Stelle gerückt[20]): sie ist auf den Begriff der Möglichkeit konzentrirt, d. h. auf das Problem, mit dem es der κυριεύων zu thun hat. Versetzen wir uns in die Zukunft, so wird das Sein, das sich in derselben verwirklicht, vermöge des Satzes vom ausgeschl. Dritten ein nothwendiges, sein Gegentheil also unmöglich sein; also hat ein Urtheil, das in der

[20]) Darnach ist meine Ausführung in Syll. des Ar. I 207 unten und 208 oben zu ergänzen.

Vergangenheit die Möglichkeit des letzteren behauptete, etwas als möglich bezeichnet, dessen Verwirklichung unmöglich ist. Es ist anzunehmen, dass Aristoteles selbst früher oder später auf diese Schwierigkeit stossen musste. Um so mehr musste er sich mit ihr auseinandersetzen, wenn er durch gegnerische Polemik auf sie hingewiesen wurde.

Dass dies der Fall war, wäre sicher, wenn man zeigen könnte, dass die Polemik, deren Spitze der κυριεύων ist, sich noch gegen Aristoteles persönlich kehrte. In der That lässt sich das plausibel machen.

Es ist uns überliefert, dass der Megariker Eubulides, aus dessen Schule Diodorus Kronus stammt, ein leidenschaftlicher Gegner des Aristoteles war (Zeller II 1[4] S. 246, 7), und es lässt sich erwarten, dass diese Schule auf den von Aristoteles in Met. Θ 3 gegen sie gerichteten Angriff nicht schwieg. Dass sie die Aristotelische Aeusserung und Argumentation kannte, zeigt die Beziehung des κυριεύων auf Met. Θ 3 f., und es hindert uns nichts anzunehmen, dass der betreffende Theil der Metaphysik (jedenfalls Ε—Θ) sehr bald nach seiner Fertigstellung zur Kenntniss des Eubulidischen Kreises kam. Dann liess aber die Reaktion nicht lange auf sich warten. Sie hat im κυριεύων ihre endgültige Zuspitzung erhalten. Möglich ist, dass die Grundgedanken dieses Trugschlusses aus der Schule des Eubulides, von Eubulides selbst oder von dessen unmittelbarem Schüler Apollonius aus Cyrene, dem Lehrer Diodors, herrühren; der κυριεύων des Diodor wäre dann nur der konzentrirte Niederschlag der Polemik seiner Schule gegen Aristoteles, wenn wir nicht geradezu annehmen wollen, dass dieses Sophisma, das sich an den Namen des Diodor knüpft, in Wirklichkeit bereits seinen Lehrern zugehört. Allein es ist nicht ausgeschlossen, dass Diodor selbst derjenige war, der den von Aristoteles seiner Schule hingeworfenen Fehdehandschuh aufnahm und den Gegner mit dem κυριεύων abfertigte. Dass die Ueberlieferung hierüber nichts sagt, ist kein Grund gegen diese Annahme. Diodor ist nach der Tradition im Jahre 307 gestorben. Er stand bei seinem Tode im Ruf eines Dialektikers von hervorragendem Scharfsinn. Warum soll er nicht schon in den 20iger Jahren den Grund zu

diesem Ruhm gelegt haben? Es ist also wohl möglich, dass Diodor selbst noch zu Lebzeiten des Aristoteles dessen Angriff in Met. Θ 3 mit seinem κυριεύων abwehrte. Wie dem auch sei: das ist nicht bloss denkbar, sondern von vornherein wahrscheinlich, dass in den letzten Lebensjahren des Aristoteles aus dem Eubulidischen Kreise gegen den Philosophen der Angriff gerichtet wurde, dessen Grundgedanken uns in dem κυριεύων des Diodorus vorliegen.

Wenn also im 9. Hermeneutikkapitel eine offenkundige Berührung mit dem κυριεύων sich findet, so ist das zum mindesten nicht befremdlich und in keinem Fall ein Beweis für die Unechtheit unserer Stelle oder gar der ganzen Schrift. Wir können annehmen, dass die Ausführung in de interpr. 9 die Antwort des Stagiriten auf die Polemik der jüngeren Megariker aus der Schule des Eubulides war, die im κυριεύων ihre schärfste Zuspitzung erhalten hat, eine Antwort, die zugleich eine an sich schon gefährdete Stelle des eigenen Systems decken und eine kaum zu verbergende Lücke ausfüllen sollte. Fraglich bleibt nur das eine, ob die Vertheidigung dem κυριεύων bereits in seiner technischen Fassung gegenüberstand.

Zuzugeben ist freilich, dass unser Kapitel jedenfalls erst nachträglich in den Zusammenhang der Hermeneutik eingefügt sein kann. Aber auch das ist kein Verdachtsgrund. Es ist wahr: c. 9 durchbricht die fortlaufende Erörterung unserer Schrift. Aber der Ort für den Einschub ist nicht ungeschickt gewählt.[21]) Und die Hermeneutik selbst ist ganz die Umgebung, in welche die Ablehnung der im κυριεύων zusammengefassten Argumentation passt. Es ist also recht wohl denkbar, dass der Verfasser der Hermeneutik selbst das 9. Kapitel an seinem jetzigen Ort eingeschoben hat. Nothwendig wird diese Annahme, wenn man den litterarischen Charakter des Kapitels in Betracht zieht. In Stil, Darstellung und Haltung weicht dasselbe in keiner Weise von dem übrigen Bestand der Schrift ab, wie denn auch bis jetzt noch niemand den

[21]) In de interpr. 10. 19b 5 ff. beginnt immerhin ein neuer Absatz der Untersuchung. Andererseits war am Schluss von c. 8 ausdrücklich von dem Gesetz des ausgeschl. Dritten die Rede.

Versuch gemacht hat, unser Kapitel aus dem Ganzen der Hermeneutik auszulösen. Das weist darauf hin, dass c. 9 nicht bloss von dem Autor des Grundstamms herrührt, dass es vielmehr auch nicht viel später als der letztere entstanden und von dem Verfasser selbst mit cc. 1—8. 9—13 zu einer Einheit zusammengefasst worden ist.[22]) Hiemit wird freilich die endgültige Entscheidung über c. 9 von dem Urtheil über die ganze Schrift abhängig. Als Aristotelisch kann jenes nur dann in Anspruch genommen werden, wenn die ganze Hermeneutik von Aristoteles stammt, und wenn die Entstehung dieser Schrift in die letzten Lebensjahre des Philosophen fällt. Für die Hermeneutik selbst aber folgt daraus, dass sie als Aristotelisches Werk nur dann anerkannt werden kann, wenn sich diese späte Abfassung der Schrift glaublich machen lässt. Offenbar würde sich unser Kapitel und seine Stellung in der Hermeneutik am besten erklären, wenn man diese als ein nicht mehr zur redaktionellen Vollendung gekommenes Werk des Aristoteles aus dessen letzter Zeit betrachten dürfte: dann liesse sich annehmen, dass der Philosoph, eben mit der Ausgestaltung einer Lehre vom Urtheil beschäftigt, durch den Angriff des Eubulidischen Kreises genöthigt wurde, in den bereits fertigen ersten Entwurf der Urtheilstheorie eine Auseinandersetzung einzufügen, in der er sich mit dem Grundgedanken der gegnerischen Polemik abfinden wollte.

Gegen den Grundstamm der Hermeneutik und damit gegen das ganze Buch sind bekanntlich schon sehr früh Bedenken erhoben worden. Schon Andronikus hat die Schrift verworfen.[23]) Und zwar hat ihn hiezu eine Stelle in de interpr. veranlasst, die bis in die neueste Zeit herein den hauptsächlichsten Stein des Anstosses gebildet hat (vgl. Gercke a. a. O. 1040, Susemihl in der erwähnten Recension S. 565). In c. 1. 16a 3 ff. werden die νοήματα als παθήματα τῆς ψυχῆς bezeichnet, und zwar unter Berufung auf

[22]) Ich werde in Syll. des Ar. II zeigen, dass in ähnlicher Weise Anal. pr. I 31 nachträglich in den ursprünglichen Bestand von Anal. pr. (Anal. pr. I 1—30, 32—45) und ebenso Anal. pr. II 26 in den Abschnitt Anal. pr. II 23—27 eingefügt worden ist.

[23]) s. die bei Zeller, die Philos. der Griechen II 2³ S. 69, 1 angegebenen Belege.

die Schrift Περὶ ψυχῆς. Da sich nun aber in der letzteren eine derartige Stelle nicht findet, so muss, wie es scheint, entweder die Psychologie oder die Hermeneutik unecht sein. Andronikus entscheidet sich für die Athetese der letzteren (Ammonius in schol. 97a 19—b 1, Anonymus in schol. 94a 21—32, Boëthius in der schol. 97a unten angegebenen Stelle). Alexander und im Anschluss an ihn Ammonius, der erwähnte Anonymus[21]) und Boëthius suchen das Bedenken des Andronikus zu entkräften. Sie weisen nach, dass die Schrift Περὶ ψυχῆς wirklich lehre, die νοήματα seien παθήματα der Seele, auch wenn das an keiner einzelnen Stelle ausdrücklich ausgesprochen werde; Andronikus habe die Verweisung auf die Psychologie falsch verstanden (vgl. dazu namentlich den Anonymus schol. 94a 28 f.): nicht eine bestimmte Stelle habe Aristoteles im Auge, sondern die ganze Schrift. Allein so entschieden man den Gegnern des Andronikus darin Recht geben muss, dass sich im Rahmen der Aristotelischen Psychologie die νοήματα als παθήματα τῆς ψυχῆς bezeichnen lassen, so unzweideutig liegt in unserem Zusammenhang ein Hinweis auf eine bestimmte Erörterung in der Schrift Περὶ ψυχῆς vor. Diese befriedigend nachzuweisen, ist freilich den Vertheidigern der Hermeneutik bis jetzt nicht gelungen. Philoponus (comm. in Arist. de an. libr., Hayduck 27,21 ff.) denkt an de an. I 1. 402a 9, Trendelenburg (Arist. de an.[2] p. 410) und Waitz an de an. III 6. 430a 27 f. Aber Bonitz (ind. Ar. 97b 50 ff.) lehnt mit Recht beide Lösungen ab und bemerkt Trendelenburg gegenüber zutreffend: quae psych. III 6 disputantur, quamquam recte citari possunt ad 16a 10—13, non possunt referri ad superiora 16a 6—8, quibus addita est psychologiae mentio. Er selbst schlägt de an. II 5. 417b 25 vor. Aber auch diese Vermuthung befriedigt nicht (vgl. Zeller S. 69. 1). Und ebenso bezeichnet Susemihl meinen eigenen Vorschlag, das Citat in de interpr. 1 auf de anima III 3—8 zu beziehen (Syll. des Arist. I S. 106,1), nicht ohne Grund als einen „recht unglücklichen Einfall". Auf der anderen Seite wird

[21]) Vgl. dazu Brandis, Handbuch II 2a S. 175, 63, ferner seine Abhandlung „über die Reihenfolge der Bücher des Aristotelischen Organons etc." in: histor. philol. Abhandlungen der K. Akademie der Wissensch. zu Berlin aus dem Jahre 1833, S. 265 unten.

die Schwierigkeit nur noch grösser, wenn wir die Hermeneutik mit Rücksicht auf das Citat in c. 1 dem Aristoteles absprechen. Denn die Hypothese, der unbekannte Verfasser von de interpr. spiele damit auf ein eigenes Werk Περὶ ψυχῆς an, ist doch eine abenteuerliche und völlig haltlose Vermuthung. Wie ist da zu helfen? Ueberblicken wir den ganzen Zusammenhang von de interpr. 1, so lesen wir im unmittelbaren Anschluss an den Satz, in dem sich das räthselvolle Citat findet, weiter (a 9—13): ἔστι δ', ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ· περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές. Damit vergleiche man nun de an. III 6. 430a 26—28: Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος· ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων. b 3 f.: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα. Kann man angesichts dieser Nebeneinanderstellung überhaupt im Zweifel sein, dass in 16a 9—13 der Hermeneutik eine bewusste Beziehung auf die Stelle 430a 26 ff. der Psychologie vorliegt? Ist dem aber so, so liegt nichts näher, als die Vermuthung, dass der Satz 8 f.: περὶ μὲν οὖν τούτων εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς· ἄλλης γὰρ πραγματείας, sich ursprünglich an τὸ ἀληθὲς in 13 anschloss. In der That fügt er sich hier vortrefflich ein. περὶ τούτων bezieht sich dann auf τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, auf die νοήματα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι und das ψεῦδος und ἀληθές in der σύνθεσις und διαίρεσις. Davon (auch von den isolirten νοήματα) handelt wirklich de anima III 6 (vgl. Syll. des Arist. S. 24 f. S. 29—33. S. 6,1). Die hier berührte Frage überlässt die Hermeneutik der Psychologie, während sie selbst sich an den sprachlichen Satz hält und in ihm das logische Urtheil aufsucht. Die Verweisung 16a 8 f. geht also doch auf de anima III 6, stand aber ursprünglich in v. 13 hinter ἀληθές. Wie sie an ihren jetzigen Platz kam, ist leicht zu erklären. Sie wird eine — von Aristoteles selbst herrührende — Randbemerkung gewesen sein, die von einem Abschreiber an den falschen Ort gezogen wurde. Ich glaube, dass hiemit die Schwierigkeit, die in dem Psychologiecitat von de interpr. I liegt, gehoben ist.

Man hat ferner Anstoss genommen an de interpret. 4. 17a 5 f.: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι [sc. λόγοι, d. h. diejenigen λόγοι, welche nicht Urtheile sind, sofern ihnen nicht Wahrheit oder Falschheit zukommt. s. 3—5: οὐκ ἐν ἅπασι δὲ ὑπάρχει — sc. τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι —, οἷον ἡ εὐχὴ λόγος μέν, ἀλλ' οὔτε ἀληθὴς οὔτε ψευδής] ἀφείσθωσαν· ῥητορικῆς γὰρ ἢ ποιητικῆς οἰκειοτέρα ἡ σκέψις· ὁ δὲ ἀποφαντικὸς τῆς νῦν θεωρίας. Diese Stelle scheint in Widerspruch zu stehen mit poët. 19. 1456 b 8—20: τῶν μὲν περὶ τὴν λέξιν ἓν μέν ἐστιν εἶδος θεωρίας τὰ σχήματα τῆς λέξεως, ἅ ἐστιν εἰδέναι τῆς ὑποκριτικῆς καὶ τοῦ τὴν τοιαύτην ἔχοντος ἀρχιτεκτονικήν, οἷον τί ἐντολὴ καὶ τί εὐχὴ καὶ διήγησις καὶ ἀπειλὴ καὶ ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον. παρὰ γὰρ τὴν τούτων γνῶσιν ἢ ἄγνοιαν οὐδὲν εἰς τὴν ποιητικὴν ἐπιτίμημα φέρεται ὅ τι καὶ ἄξιον σπουδῆς. . . διὸ παρείσθω ὡς ἄλλης καὶ οὐ τῆς ποιητικῆς ὂν θεώρημα. Allein Bonitz bemerkt (ind. Ar. 97 b 56—58) zu der Stelle in de interpr. 4 zutreffend: attingitur quidem haec res poët. 19. 1456 b 11, sed non tam citari alius liber, quam quaestio ab hoc loco removeri videtur[25]) Dass Aristoteles nicht auf seine Poëtik oder seine Rhetorik verweist, geht schon aus der Ausdrucksweise hervor: die Untersuchung über derartige Dinge gehört eher in die Rhetorik oder Poëtik. Eine systematische Behandlung der in de interpr. 4. 17a 5 berührten Arten von λόγοι findet sich auch weder in der Arist. Rhetorik noch in der Arist. Poëtik. Immerhin scheint mir an unserer Stelle eine direkte Reminiscenz an eine Poëtikstelle, und zwar an keine andere als an poët. 19, vorzuliegen. Arist. erinnert an die in poët. 19 gegebene Aufzählung der verschiedenen Arten von λόγοι, und im Gedanken daran äussert er, die Erörterung dieser λόγοι sei eher Sache der Poëtik als der logischen Urtheilslehre — eine Bemerkung, welche die Eventualität noch nicht ausschliesst, dass auch die Poëtik diese Gegenstände mit näherer Begründung aus dem Bereich ihrer Untersuchung ausscheidet. Möglich ist aber auch, dass die Hermeneutikstelle eine Korrektur der Poëtikausführung bedeutet, die wohl zu einer Umarbeitung der letzteren geführt hätte, wenn

[25]) Vgl. auch Zeller S. 69, 1 und Vahlen, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der K. Akademie (Wien) 56. Bd. 1867, Beiträge zu Aristot. Poëtik III S. 218 f.

dem Philosophen dazu noch Zeit geblieben wäre. Der Rhetorik gegenüber liegt die Sache etwas anders. In rhetor. III werden mehrere der in poët. 19 aufgezählten Arten von λόγοι behandelt, freilich nicht als Satzformen und nicht vom grammatischen oder logischen Gesichtspunkte aus: c. 16 handelt von der διήγησις, c. 18 von der ἐρώτησις und der ἀπόκρισις. Dass Aristoteles in der Erinnerung hieran sagt, die Satzformen der διήγησις, der ἐρώτησις, ἀπόκρισις u. s. f. fallen eher der Rhetorik als der Hermeneutik anheim, ist begreiflich. Die ganze Hermeneutikstelle liest sich wie eine vorläufig hingeworfene Bemerkung, die vielleicht bei einer abschliessenden Redaktion des Buches weggefallen wäre, oder doch eine bestimmtere Fassung erhalten und im Zusammenhang damit, wie oben schon angedeutet, wohl auch eine Aenderung mindestens in der Poëtik zur Folge gehabt hätte.

Auch sonst finden sich in der Schrift Spuren, die darauf hindeuten, dass sie nicht zum formellen Abschluss gekommen ist. Wenn Brandis[26]) sagt: „der Mangel an Angabe des Zwecks und Objekts, wie sie sich in den Eingängen der Aristotelischen Bücher zu finden pflegt[27]), sowie die abgebrochene, hin und wieder ungenaue Ausdrucksweise erklärt sich durch die Annahme, dass Aristoteles diese Abhandlung weder beendigt noch überarbeitet habe", so hat er im wesentlichen Recht. Zwar dafür, dass der Entwurf einer Urtheilslehre, wie er uns in de interpr. vorliegt, seinem Inhalt nach Fragment geblieben sei, haben wir keinen Anhaltspunkt. Dass aber die Hermeneutik der letzten redaktionellen Ueberarbeitung entbehrt, ist zweifellos. Stil, Darstellung, Erörterungsweise und Disposition[28]) machen ganz den Eindruck der nachlässigen Unfertigkeit, wie sie häufig ersten Konzeptionen eigen ist. Insofern sticht unsere Schrift von den anderen Arbeiten des Stagiriten sehr wesentlich ab. Zwar haben auch die übrigen, die für den Betrieb der Schule bestimmten

---

[26]) Ueber die Reihenfolge u. s. f. S. 265.

[27]) Die Hermeneutik beginnt gleich mit den Worten: Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστιν ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος.

[28]) Dazu vgl. auch Brandis, Handbuch II 2 a S. 173 f.

Lehrbücher, durchweg nur relative Vollendung erreicht. In denselben „lassen sich fast überall frühere und spätere Schichten nachweisen.“ [29]) Das gilt in besonderem Maasse für die Topik und die Analytiken. [30]) Und es lassen sich z. B. in der ersten Analytik Stellen genug angeben, wo eine eventuelle spätere Ueberarbeitung und Ergänzung, wenn Aristoteles noch dazu gekommen wäre, eingesetzt hätte (vgl. Anal. pr. I 11. 31b 8—10. c. 15. 35a 2. c. 24. 41b 31. c. 29. 45b 19f. c. 37. 49a 9f. II 21. 67b 26 u. ö.). Allein überall ist, trotz der nicht seltenen Nachlässigkeiten und Irrthümer, ein redaktioneller Abschluss nicht zu verkennen. Die Hermeneutik dagegen kommt in Ton und Haltung der unvollendet gebliebenen Jugendarbeit des Philosophen, der Kategorienschrift, am nächsten. [31]) Ein Grund für die Athetese ist das nicht. Wohl aber nöthigt uns der litterarische Charakter des Werks, dasselbe an den Schluss der schriftstellerischen Laufbahn des Aristoteles zu setzen.

Allein auf die gleiche Annahme führt auch eine andere Eigenthümlichkeit der Schrift. Es ist natürlich, dass Aristoteles ein Lehrbuch erst dann in die Schule hinausgab und im Schulbetrieb verwendete, wenn es auch eine gewisse formelle Vollendung und Ausfeilung erhalten hatte. Ein äusseres Kriterium für die vollzogene oder unmittelbar bevorstehende Aufnahme eines Buches in den Kreis der offiziellen Lehrschriften der Schule liegt aber darin, dass es in anderen Büchern citirt wird. Bekanntlich lassen diese Verweisungen nur in den allerseltensten Fällen einen Schluss auf die chronologische Folge der Aristotelischen Schriften zu. Im Schulbetrieb werden frühere und spätere Werke neben einander verwendet. Ist einmal ein Buch für den Schulgebrauch fertig, so dass es im Unterricht benützt werden kann, so werden auch in früher abgefassten Schriften, wo dieselben sich mit der neu aufgenommenen berühren, aus Anlass des Unterrichts ensprechende Verweisungen, eventuell

[29]) Hermann Diels, Archiv für Gesch. der Phil. IV, 479.

[30]) Den Nachweis dafür werde ich in Syllog. des Ar. II geben.

[31]) Wie ich in Syllog. des Ar. II zeigen werde, ist die Kategorienschrift als eine Jugendarbeit des Aristoteles zu betrachten, die er unvollendet liess, da sie ihm später selbst nicht mehr genügte.

Verbesserungen nachgetragen. Die Hermeneutik nun wird in keinem anderen Werk des Aristoteles erwähnt. Man hat daraus vielfach ihre Unechtheit gefolgert. Mit Unrecht. Nur das lässt sich schliessen, dass sie nicht mehr schulfertig geworden ist. Die Hermeneutik verweist, während sie selbst von keiner Aristotelischen Schrift citirt wird, nicht bloss auf die Topik (c. 11. 20b 26), die erste Analytik (c. 10. 19b 31), die Metaphysik (c. 5. 17a 14f. geht auf Met. Z 12) und die Psychologie (c. 1. 16a 8f.), sondern sie kennt auch, wie oben gezeigt wurde, die Rhetorik und die Poëtik. Daraus geht hervor, dass unsere Schrift später als alle uns erhaltenen Werke des Aristoteles abgefasst ist. Ueberdies aber lag an keinem Punkte des Aristotelischen Systems eine dringende Aufforderung zur Ausbildung einer specifisch logischen Urtheilstheorie. Darum kann es auch nicht auffallen, wenn Aristoteles nirgends auch nur den Gedanken an eine solche ausspricht. Das Verhältniss, in welchem die Hermeneutik zu den anderen Schriften des Stagiriten steht, ist also nicht etwa ein Beweis gegen ihre Echtheit; dasselbe deutet vielmehr nur darauf hin, dass die Schrift eine späte, nicht mehr zur Einstellung in den Schulbetrieb gelangte Arbeit des Philosophen ist.

Man darf sich nämlich nicht daran stossen, dass die Hermeneutik „sich vielfach über Sätze der elementarsten Art in schulmässigen Erörterungen verbreitet, wie sie Aristoteles“ in dieser letzten Zeit „nicht mehr nöthig gefunden hätte“.[32]) Dass Aristoteles erst sehr spät zur Ausgestaltung einer logischen Urtheilslehre kam, begreift sich zur Evidenz aus der Stellung, welche die letztere im Gesammtsystem seiner Philosophie einnimmt. Der Philosoph hatte sich früher schon mit dem Urtheil beschäftigt. In den Fehden des 4. Jahrhunderts, in denen Aristoteles, wie vorher Plato, der eristischen Skepsis der kleineren Sokratischen Schulen gegenüberstand, war vor allem die elementare Denkfunktion, das Urtheil, gefährdet. In dem Gedankenkreis dieser jüngeren Sophistik hatten die alten metaphysischen Aporien eine entschieden logische Zuspitzung erhalten. Aristoteles sucht diesen Schwierigkeiten zu entgehen, indem er den

[32]) Zeller, S. 69, 1.

Begriff des Seins in seine verschiedenen Bedeutungen zerlegt. Aber die abschliessende Lösung gewinnt er durch die Unterscheidung des logischen Seins, des Wahrseins vom wirklichen Sein. Und diese Unterscheidung mündet in eine Urtheilslehre aus, die nicht bloss die psychologische Einkleidung des Urtheilsaktes und sein metaphysisches Fundament berücksichtigt, die vielmehr nichts anderes ist als eine erkenntnisstheoretische Sicherstellung des Wissens und Denkens selbst. Wesentlich anderen Charakter hat nun die Urtheilstheorie der Hermeneutik. Sie sieht von den psychologischen und specifisch metaphysischen Elementen der Urtheilsfunktion ab. Zwar hält auch sie daran fest, dass das Urtheil, sofern es auf Wahrheit Anspruch macht, die adäquate Nachbildung eines realen Verhältnisses sein müsse. Aber sie beachtet auch lediglich diese logisch-ontologische Seite der Aussage. Und sie stellt überdies alle Unterschiede des realen Seins, die kategorialen Seinsverschiedenheiten, den Gegensatz des An sich- und des Zufällig-seins und endlich den Unterschied des metaphysisch-potentiellen und des aktuellen Seins zurück. Diese logisch-ontologische Betrachtung der Urtheilsfunktion ist eine Frucht der Syllogistik. Auch die Schlusstheorie ist aus den Kontroversen mit der zeitgenössischen Eristik hervorgewachsen. Der letzteren gegenüber hatte schon Plato einen sicheren Weg gesucht, der zu unanfechtbarem Wissen führen würde. Aristoteles nimmt diese methodologischen Untersuchungen auf. Er hat das Bestreben, den geheimnissvollen Zauber der sophistischen Trug- und Fangschlüsse aufzudecken. Zugleich jedoch richtet sich sein Nachdenken auf ein untrügliches Mittel begründeten Gedankenfortschritts, das nun aber nicht bloss den streng wissenschaftlichen Deduktionen dienen, sondern überdies auch den laxeren Beweisführungen der dialektischen Disputationen und der rednerischen Darlegungen einen gewissen Wahrheitswerth sichern sollte. Das Ergebniss dieser methodologischen Forschung ist die Entdeckung des Syllogismus und die syllogistische Theorie. Man wird darnach verstehen, dass die letztere lediglich die der Wirklichkeit zugekehrte Seite der Schlussfunktion ins Auge fasst, andererseits aber auch von den metaphysischen Seinsunterschieden absieht: in Betracht kommt ja der

Syllogismus nur, sofern er den Fortschritt von den Prämissen zum Schlusssatz wahr macht, d. h. auf ein einem realen Thatbestand entsprechendes Begriffsverhältniss gründet; und ebenso können in den Syllogismus, wenn derselbe zugleich das Begründungsmittel des unwissenschaftlichen, nicht auf die metaphysischen Prinzipien zurückgehenden Denkens sein soll, die der metaphysischen Sphäre entstammenden Bestimmungen und Verschiedenheiten nicht eingehen. Dass die gleiche Beschränkung der Betrachtung nun aber auch auf das Urtheil übertragen werde, ist durch das ursprüngliche Interesse der Syllogistik nicht gefordert, da diese nur mit der Prämisse, nicht mit dem Urtheil zu rechnen hat. Die methodologische Tendenz, der die Lehre vom Schluss entsprungen ist, führt also nicht nothwendig auch zu einer logisch-ontologischen Urtheilstheorie. So wird es verständlich, dass Aristoteles den Gedanken der letzteren erst in der letzten Zeit seiner litterarischen Thätigkeit aufnahm.[33])

Zugleich aber wird begreiflich, dass die Hermeneutik in der Behandlung ihres Gegenstands von der ersten Analytik trotz der inneren Verwandtschaft merklich absticht. Der Gesichtspunkt, von dem die Untersuchung geleitet wird, ist ja ein anderer als in der Schlusstheorie: die Hermeneutik ist lediglich durch ein theoretisches Interesse bestimmt, nicht durch das methodologische der Analytik. Ebenso fällt das Urtheil, mit dem es jene zu thun hat, nicht mit der syllogistischen Prämisse zusammen. Es ist also nur natürlich, dass unsere Schrift, in relativ selbständiger Untersuchung, sich, ähnlich wie einst die Schlusstheorie, an die Sprache, in ihrem Fall also an die sprachlichen Satzgebilde wendet, um in ihnen den logisch-ontologischen Kern zu ermitteln. Und von hier aus lag es nahe, dass Aristoteles dabei an die Platonische Satzanalyse in Soph. 261 E ff. anknüpfte. Dass nun aber eine derartige Untersuchung etwas formalistisch und elementar ausfallen musste, ist klar. Allein auch der „schulmässige“ Ton der Erörterung kann nicht befremden. Derselbe reduzirt sich im Grund auf die im Ausdruck primitive, ungelenke und dürftige, nur für den Gegenstand, nicht für

[33]) Die genauere Ausführung und Begründung dieser Auffassung werde ich in „Syll. des Ar. II“ geben.

die Form interessirte Darstellungsweise, wie sie bei einem ersten, nicht mehr zum äusseren Abschluss gelangten Entwurf einer logischen Urtheilstheorie nicht zu verwundern ist. Es hindert uns also nichts, anzunehmen, dass die Hermeneutik ein in die letzten Lebensjahre des Aristoteles fallendes Werk ist, das der Verfasser jedoch nicht mehr zu vollenden vermocht hatte.

Dieses Resultat scheint freilich durch die Beziehung in Frage gestellt zu werden, in der die Hermeneutik zu dem 20. Kapitel der Poëtik steht. Bekanntlich ist das letztere stark und mit guten Gründen angefochten. Da aber poët. 20 und die Hermeneutik sich zum Theil wörtlich berühren, so scheint auch diese verdächtig zu werden.

Allein die Hermeneutik steht in jedem Fall auf gesicherterem Boden. Und wenn poët. 20 interpolirt ist, so folgt daraus noch nicht die Unechtheit der ersteren. Vielmehr legt sich dann von vornherein die Annahme nahe, dass der Interpolator jenes Kapitels die Aristotelischen Definitionen in der Hermeneutik verwendet habe.

In seiner jetzigen Gestalt stammt poët. 20 schwerlich von Aristoteles. Aus dem Zusammenhang des Abschnitts poët. 19—22 lässt sich das Kapitel ohne Schwierigkeit auslösen. Mit Recht hebt Steinthal hervor, dass dasselbe mit seinen Definitionen ohne allen Einfluss auf die beiden folgenden Kapitel bleibe, und ebenso, dass es nicht, wie diese, im 3. Buch der Rhetorik vorausgesetzt werde[34]); zutreffend ist auch, was Susemihl hinzufügt: dass der Ausdruck ὄνομα in c. 21 einen Sinn hat, welcher der Definition in c. 20 nicht entspricht.[35]) Immerhin hält man vielfach an einem von Aristoteles herrührenden Kern unseres Kapitels fest. Ist das richtig, so muss dieser echte Grundbestand jedenfalls in einem offenbar an Plato anknüpfenden Abriss einer Grammatik gesucht werden. Und zwar müsste man, wenn derselbe früher wäre als die Hermeneutik, annehmen, die letztere habe die grammatischen Definitionen der Poëtikstelle, vielleicht ziemlich

[34]) Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern² I S. 270.

[35]) Aristoteles, über die Dichtkunst, 2. Aufl. S. 14.

selbständig, für ihre logischen Zwecke verwendet. Wahrscheinlicher aber wäre es doch — und darauf würden auch die Differenzen zwischen de interpr. und poët. 20[36]) hinweisen —, dass die Ausführung in der Poëtik der Hermeneutik gegenüber eine Weiterentwicklung bedeutet.[37]) Dann wäre poët. 20 — nicht aber die ganze Poëtik — noch später als der Entwurf der Hermeneutik, vielleicht in einem Zustand hinterlassen, der selbst zu einer Ueberarbeitung und Ergänzung aufforderte.

Allein, wie mir scheint, beschränkt sich der Aristotelische Antheil an poët. 20 auf einen oder einige wenige Uebergangssätze, die von den σχήματα τῆς λέξεως in c. 19. 1456b 8 ff. zu den εἴδη ὀνόματος in c. 21 überleiten. Wie dieselben gelautet haben, lässt sich nicht mehr sicher ermitteln. Vermuthlich hat Aristoteles nur geschrieben: Τῆς δὲ λέξεως [ἁπάσης] μέρη ἐστὶν ὀνόματα καὶ ῥήματα· ἐκ τούτων γὰρ συνέστηκεν ὁ λόγος. ὀνόματος δὲ u. s. f. (c. 21). Auf einen derartigen Text weist ein auf unseren Zusammenhang bezügliches Citat in rhet. III 2 hin (1404b 26—28): ὄντων δ' ὀνομάτων καὶ ῥημάτων ἐξ ὧν ὁ λόγος συνέστηκεν, τῶν δὲ ὀνομάτων τοσαῦτ' ἐχόντων εἴδη ὅσα τεθεώρηται ἐν τοῖς περὶ ποιήσεως. An eine Aufzählung der sämmtlichen grammatischen Stücke der λέξις hat Aristoteles in dem Zusammenhang der Poëtik offenbar nicht gedacht. ἁπάσης nach λέξεως kam wohl mit den στοιχεῖα, συλλαβαί u. s. f. herein. Es sollte damit noch ausdrücklich auf den weiteren Umfang des Begriffs λέξις gegenüber dem Begriff λόγος aufmerksam gemacht werden: denn neben den μέρη τοῦ λόγου musste für die στοιχεῖα u. s. f. Raum geschaffen werden.

Immerhin möchte man zwischen ὁ λόγος und ὀνόματος δὲ ein paar Definitionen erwarten, welche den Uebergang von den ὀνόματα und ῥήματα zu den ὀνόματα allein, von denen in c. 21 die Rede ist, motiviren und erklären würden. Also etwa eine Definition von ὄνομα und ῥῆμα, ev. noch von λόγος — von den übrigen μέρη τῆς λέξεως des 20. Kap., von στοιχεῖον, συλλαβή, σύνδεσμος, ἄρθρον, πτῶσις war hier sicher nicht die Rede. Denkbar wäre es auch, dass die Hermeneutik jene muthmasslichen Definitionen gekannt und benutzt

[36]) Steinthal a. a. O. S 262 ff.

[37]) Steinthal a. a. O. S. 266.

hätte (wie die Lehre von den ἁπλᾶ und διπλᾶ ὀνόματα in de interpr. 2 und 4 offenkundig eine weitere Ausführung von poët. 21. 1457a 31—34 ist). Allein nothwendig ist es nicht, solche eingeschobenen Definitionen anzunehmen. An der angeführten Rhetorikstelle deutet nichts darauf hin, und an einer anderen, die gleichfalls auf unseren Poëtikzusammenhang zurückblickt, wird der Uebergang von den ὀνόματα und ῥήματα zu den ὀνόματα völlig unbefangen und ohne irgend welches Bedenken vollzogen: III 2. 1404b 5—7 τῶν δ' ὀνομάτων καὶ ῥημάτων σαφῆ μὲν ποιεῖ τὰ κύρια, μὴ ταπεινὴν δὲ ἀλλὰ κεκοσμημένην τἆλλα ὀνόματα ὅσα εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς.

Sicher ist, dass die uns in poët. 20 vorliegenden Definitionen nicht von Aristoteles sind. Dieselben sind tendenziöse Umbildungen der in der Hermeneutik (nicht etwa im ursprünglichen Bestand des 20. Kap. der Poëtik) gegebenen Erklärungen. Auf die Tendenz weist die durchgängige Weglassung der in der Hermeneutik beigefügten Bestimmung κατὰ συνθήκην bei sonstiger fast wörtlicher Uebereinstimmung hin — vom Gegentheil vermag mich auch Vahlen (a. a. O. S. 238) nicht zu überzeugen. Der Interpolator ist offenbar der Ansicht, dass die Sprache nicht κατὰ συνθήκην, sondern φύσει sei. Auffallend ist sodann bei der Definition von ὄνομα der Satz 1457a 12—14: ἐν γὰρ τοῖς διπλοῖς οὐ χρώμεθα ὡς καὶ αὐτὸ καθ' αὑτὸ σημαῖνον. Der hier völlig unmotivirt auftretende Unterschied von ἁπλᾶ und διπλᾶ ὀνόματα wird erst 21. 1457a 31 f. in die Poëtik eingeführt und erklärt. Jener Satz kann darum nicht im ursprünglichen Kap. 20 gestanden sein. Er wird aber völlig verständlich, wenn man auf de interpr. zurückgreift, wo im Anschluss an die Definition von ὄνομα der Unterschied der ἁπλᾶ und der διπλᾶ ὀνόματα erläutert wird, vgl. c. 4. 16b 32. Mit anderen Worten: der Interpolator hat ziemlich mechanisch und ohne Berücksichtigung des weiteren Zusammenhangs der Poëtik aus der Hermeneutik abgeschrieben. Bei der Definition von ῥῆμα 1457a 14—18 lässt sich die Weglassung der Bestimmung, dass das ῥῆμα Prädikat sei, aus dem grammatischen Charakter der Erörterung in c. 20 erklären (Steinthal S. 262, vgl. Vahlen S. 239), obwohl mir zweifelhaft ist, ob Aristoteles selbst dieses für ihn wichtigste Merkmal des ῥῆμα getilgt hätte. Bedeutsamer ist aber eine weitere

Aenderung. In de interpr. wird als ῥῆμα nur das Praesens des Verbums anerkannt. Die anderen Tempora erscheinen bereits als πτώσεις ῥήματος (c. 3. 16b 16 f. c. 5. 17a 10 f.) Wenn in de interpr. 10. 19b 13 f. auch die übrigen Tempora ausser dem Praesens als ῥήματα bezeichnet werden, so ist das eine Ungenauigkeit der Ausdrucksweise, wie sie bei dem oben geschilderten litterarischen Charakter der Schrift nicht auffallen kann. An der principiellen Festsetzung von c. 3 wird dadurch natürlich nichts geändert. In poët. 20 werden nun aber die Verba in sämmtlichen Zeiten als ῥήματα betrachtet, und im Zusammenhang damit wird der Begriff der πτῶσις umgebildet (1457a 18—23, vgl. dazu Vahlen a. a. O. S. 241). Das ist offenkundig eine bewusste, beabsichtigte Korrektur der Lehre der Hermeneutik, eine Konsequenzmacherei, die schwerlich auf Aristoteles selbst zurückzuführen ist. Besonders lehrreich ist schliesslich die Definition von λόγος (1457a 23—30). Hier bestätigt sich in eigenthümlicher Weise die Vermuthung, dass ursprünglich in der Fuge zwischen c. 19 und c. 21 stand: ἐξ ὀνομάτων γὰρ καὶ ῥημάτων συνέστηκεν ὁ λόγος. Gegen diesen Satz nämlich polemisirt der Interpolator, und zwar unter Berufung auf die Definition des λόγος in der Hermeneutik (poët. 20: λόγος φωνὴ συνθετὴ σημαντική, ἧς ἔνια μέρη καθ' αὑτὰ σημαίνει τι. de interpr. 4. 16b 26 f.: λόγος δέ ἐστι φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωρισμένον) 1457a 24—28: οὐ γὰρ ἅπας λόγος ἐκ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων σύγκειται, οἷον ὁ τοῦ ἀνθρώπου ὁρισμός, ἀλλ' ἐνδέχεται ἄνευ ῥημάτων εἶναι λόγον, μέρος μέντοι ἀεί τι σημαῖνον ἕξει, οἷον ἐν τῷ βαδίζει Κλέων ὁ Κλέων. Den Ausgangspunkt der Polemik bildet also das in der Hermeneutik angegebene Kriterium des λόγος, dass seine Theile für sich eine Bedeutung haben. Von hier aus lässt sich Schritt für Schritt die Beziehung von poët. 20 auf de interpr. nachweisen. In de interpr. 5. 17a 9—12 wird bemerkt: ἀνάγκη δὲ πάντα λόγον ἀποφαντικὸν ἐκ ῥήματος εἶναι . .· καὶ γὰρ ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος, ἐὰν μὴ τὸ ἔστιν . . . προστεθῇ, οὔπω λόγος ἀποφαντικός. Diese Aeusserung nimmt der Interpolator auf. „ὁ τοῦ ἀνθρώπου λόγος“ ist der Wortausdruck für den Begriff Mensch, bezw. die in Wörtern gegebene (nicht in einen Satz eingehende) Aufzählung der begrifflichen Theile des Begriffs, man könnte sagen: der definitorische Wort-

ausdruck für den Begriff (wie ja λόγος bei Aristoteles vielfach Definition, und zwar nicht bloss die in einem Satz gegebene Definition, sondern auch den definitirten Begriff selbst bedeutet). Es giebt also, sagt sich nun der Interpolator, auch λόγοι, die kein ῥῆμα haben, und zwar λόγοι, auf die gleichwohl das Kriterium des λόγος zutrifft: ζῷον z. B. hat eine Bedeutung, ebenso δίπουν: beide sind aber Theile des λόγος = ὁρισμὸς τοῦ ἀνθρ.· Folglich ist die von Aristoteles im ursprünglichen C. 20 aufgestellte Regel, dass der λόγος aus ὄνομα und ῥῆμα bestehe, falsch. Allein es ist klar, dass Aristoteles in diesem Zusammenhang von dem λόγος=Satz, nicht von der Definition redet. Die Polemik ist also läppisch. Einen vernünftigen Sinn hätte sie vielleicht erhalten können, wenn etwa auf andere Satzformen (σχήματα τῆς λέξεως), wie ἐντολή, ἐρώτησις εὐχή oder dgl. hingewiesen und an diesen λόγοι (de interpr. 4. 17 a 4 f.) gezeigt worden wäre, dass nicht jeder λόγος gleich dem λόγος ἀποφαντικός aus ὄνομα und ῥῆμα sich zusammensetze. Den Gipfel der Gedankenlosigkeit erreicht der Interpolator aber im letzten Satz. Aristoteles sagt de interpr. 5. 17 a 13—15 im Anschluss an das oben Angeführte: δι' ὅ τι δὲ ἕν τί ἐστιν ἀλλ' οὐ πολλὰ τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν — οὐ γὰρ δὴ τῷ σύνεγγυς εἰρῆσθαι εἷς ἔσται, ἔστι δὲ ἄλλης πραγματείας τοῦτο εἰπεῖν: worin die Einheit der begrifflichen Merkmale im Begriff (der Begriff ist hier gedacht als eine in einen Satz eingegangene Definition) ihren Grund hat, das zu untersuchen, ist Sache einer anderen Disciplin. Er fährt dann fort (17 a 15 f.): ἔστι δὲ εἷς λόγος ἀποφαντικὸς ἢ ὁ ἓν δηλῶν ἢ ὁ συνδέσμῳ εἷς . . Dabei hat er den Unterschied des einfachen und des zusammengesetzten Urtheils im Auge. Diese Bemerkung will nun der Interpolator in 1457 a 28—30 verwenden. Aber er wirft die citirten Stellen 17 a 13—15 und 17 a 15 f. zusammen und meint, Aristoteles rede beide Male von der Einheit des definirten Begriffs (λόγος τοῦ ἀνθρώπου). So erinnert ihn die Verweisung ἔστι δὲ ἄλλ. πράγμ. an Anal. post. II 10. 93 b 35 — 37: λόγος δ' εἷς ἐστὶ διχῶς, ὁ μὲν συνδέσμῳ, ὥσπερ ἡ Ἰλιάς, ὁ δὲ τῷ ἓν καθ' ἑνὸς δηλοῦν μὴ κατὰ συμβεβηκός (dadurch, dass ein Prädikat, d. h. die Zusammenstellung begrifflicher Merkmale von einer begrifflichen Einheit gilt. vgl. Met. Z 12. 1037 b 25 f.) Und indem er die Stelle aus An.

post. mit der Hermeneutikstelle kombinirt, kommt er zu dem Satz (1457a 28—30): εἷς δέ ἐστι λόγος διχῶς, ἢ γὰρ ὁ ἓν σημαίνων, ἢ ὁ ἐκ πλειόνων συνδέσμῳ, οἷον ἡ Ἰλιὰς μὲν συνδέσμῳ εἷς, ὁ δὲ τοῦ ἀνθρώπου τῷ ἓν σημαίνειν. Aus der im Anschluss an de interpr. 5. 17a 15 f. beabsichtigten Eintheilung der λόγοι ist also eine Gegenüberstellung der Einheit der begrifflichen Merkmale im Begriff und der durch äusseren Zusammenhang konstituirten Einheit geworden. Damit ist der λόγος=Satz vollends ganz verlassen und die Aufmerksamkeit ganz auf den λόγος = definirten Begriff konzentrirt.

Dass Aristoteles das alles nicht geschrieben haben kann, scheint mir evident. Und ich zweifle nicht, dass das ganze jetzige Cap. 20 nicht aristotelisch ist. Nicht bloss die Definitionen von στοιχεῖον, συλλαβή, σύνδεσμος, ἄρθρον, sondern auch die von ὄνομα, ῥῆμα, λόγος, πτῶσις stammen von einem Späteren, der aber überall an die grammatischen Bemerkungen der Hermeneutik anknüpft. Dass Aristoteles nicht daran gedacht hat, dem Abschnitt der Poëtik einen Abriss der Grammatik einzuverleiben, ergiebt sich deutlich aus der Uebersicht über die μέρη der Tragödie in c. 6. Hier ist 1450b 11—15 gesagt: τέταρτον δὲ (sc. μέρος) τῶν μὲν λόγων ἡ λέξις· λέγω δὲ . . . λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν, ὃ καὶ ἐπὶ τῶν ἐμμέτρων καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἔχει τὴν αὐτὴν δύναμιν. Die hier gegebene Erklärung der λέξις (= ἡ διὰ τῆς ὀν. ἑρμ.) weist unzweideutig auf die Ausführung über die verschiedenen Klassen von ὀνόματα in c. 21 und die Anwendung derselben im poëtischen Stil c. 22 hin. In dem Relativsatz ὃ καὶ . . . aber ist zwischen der rhetorischen und der poëtischen λέξις eine bedeutsame Parallele gezogen. Von der rhetorischen λέξις handelt die 1. Hälfte von rhet. III (cc. 1—12). Dass hier gelegentlich auch von ῥήματα, von συλλαβαὶ (vgl. z. B. 1405a 31 ff.), von πτώσεις (1410a 27. 32), von σύνδεσμος (1407a 20 ff., b 37 f. 1409a 24 f. 1413b 32 f.) die Rede ist, das ist in einer Lehre vom Stil nur natürlich. Aber es fällt Aristoteles nicht ein, hier etwa eine grammatische Theorie der Redetheile oder gar eine Lautlehre zu geben. Dass sich in rhet. III nirgends eine Anspielung auf poët. 20 findet, wissen wir. Darnach bleibt kaum etwas anderes übrig, als den Abriss der Grammatik

in der Poëtik für eingeschoben zu halten.[38]) Die Aufforderung zu der Interpolation einer Lautlehre und einer Lehre von den Redetheilen lag aber wohl in den Aristotelischen Sätzen, die ursprünglich an Stelle des jetzigen 20. Kapitels standen, nämlich — wenn meine Konjektur richtig ist — einerseits in dem Ausdruck τῆς δὲ λέξεως [ἁπάσης] μέρη, andererseits in dem Satz: ἐκ τούτων (sc. ὀνομάτων καὶ ῥημάτων) συνέστηκεν ὁ λόγος.[39])

Ist demnach das 20. Kapitel der Poëtik eine spätere Interpolation, welche ihrerseits an die Hermeneutik anknüpft, so folgt endgültig, dass die letztere durch den Zusammenhang, der zwischen ihr und poët. 20 besteht, nicht im mindesten gefährdet ist.[40]) Da vielmehr der Interpolator des Poëtikkapitels offenbar den Aristotelischen Ursprung unserer Schrift voraussetzt, so ist umgekehrt die Beziehung von poët. 20 zur Hermeneutik eine Instanz für deren Echtheit.

Damit sind, wie ich glaube, die Bedenken, die sich gegen den Grundbestand der Hermeneutik, gegen die Kapitel 1—8. 9—13 richten, sämmtlich beseitigt. Sie haben uns lediglich zu der Annahme geführt, dass die Hermeneutik eine nicht mehr zu formeller Ausarbeitung gelangte Conception einer logischen Urtheilstheorie aus des Stagiriten letzter Lebenszeit ist, — einer Annahme, der, wie wir sahen, auch ein hoher Grad von innerer Wahrscheinlichkeit

[38]) Und ebenso auch die grammatische Ausführung c. 21. 1458a 8—17 „in der Fuge zwischen den c. 21 aufgestellten εἴδη ὀνόματος und der an diese sich eng anschliessenden Theorie der λέξις c. 22, die nichts ist, als die Gebrauchsanweisung jener Wortarten für den poëtischen Stil.“ Vahlen a. a. O. S. 261 f. Ob diese Stelle von demselben Interpolator stammt, wie c. 20, ist freilich zweifelhaft, vgl. Susemihl a. a. O. S. 274, Anm. 252.

[39]) Während ich also Vahlen (a. a. O. S. 274) gegen Steinthal (der seine Ansicht auch in der 2. Auflage S. 270 festgehalten hat) darin beistimme, dass die Kapp. 21 u. 22 die ursprüngliche und vollständige Aufzeichnung des Aristoteles über den poëtischen Stil sind, kann ich seine Rettung des 20. Kapitels (a. a. O. S. 220ff., S. 273—275) nicht für gelungen halten.

[40]) Ich denke, dass hierdurch auch die Bemerkungen von Val. Rose, de Arist. libr. ord. 233, über das Verhältniss der Hermeneutik zu den Definitionen von poët. 20 erledigt sind. Seine Behauptung aber, dass in der chronologischen Abfolge der Aristotelischen Schriften kein logisches Werk später angesetzt werden könne als die Poëtik, bedarf keiner besondern Zurückweisung.

zukommt. Aber ich brauche kaum ausdrücklich hervorzuheben, dass hiemit zugleich das 9. Kapitel definitiv gesichert ist: dieses kann in der That als ein Nachtrag betrachtet werden, von Aristoteles herrührend und von ihm selbst in die im Entwurf fertige, aber noch nicht vollendete Hermeneutik eingefügt, dazu bestimmt, den Angriff des Eubulidischen Kreises abzuwehren.

Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, dieses Ergebniss in seinem ganzen Umfang auch durch äussere Zeugnisse bestätigen zu können.

Ein positiver Beweis für die Echtheit unserer Schrift liegt vor allem in dem Verhältniss, in welchem die Theophrastische Schrift Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως[41]) zu der Aristotelischen Hermeneutik steht. Was Diels in seiner Abhandlung „über das 3. Buch der Aristotelischen Rhetorik“ [42]) (S. 25) über das wissenschaftliche Verhältniss des Theophrast zu seinem Lehrer sagt, findet besondere Anwendung auf die Beziehung der erwähnten Theophrastischen Schrift zur Aristotelischen Hermeneutik. Dass jene eine Bearbeitung und Weiterbildung der letzteren war, die sich eng an die Lehre, zum Theil an die Worte des Meisters anschloss, geht aus den Aeusserungen der alten Kommentatoren unwiderleglich hervor. Zwar mit der Notiz des Ammonius (ad cat., s. schol. 28a unten): οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ (sc. Ἀριστοτέλους) Εὔδημος καὶ Φανίας καὶ Θεόφραστος κατὰ ζῆλον τοῦ διδασκάλου γεγραφήκασι Κατηγορίας καὶ περὶ Ἑρμηνείας καὶ Ἀναλυτικήν, lässt sich nicht viel anfangen. Ebenso mag man auf die Bemerkung des Anonymus (schol. 94b 14—17), der ἀπὸ τοῦ γεγράφθαι ἑτέροις κατὰ ζῆλον Ἀριστοτέλους ὁμώνυμα συγγράμματα καὶ φέρεσθαι ἐν αὐτοῖς ἀντὶ . . . τοῦ περὶ Ἑρμηνείας τὸ Περὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως auf die Echtheit der Hermeneutik schliesst, nicht allzu viel Gewicht legen. Aber ich meine, an dem, was Boëthius über das Verhältniss der Aristotelischen und der Theophrastischen Schrift

[41]) In dem Verzeichniss der Theophrastischen Schriften bei Diogenes Laërt. V 44. Das V 46 ausserdem erwähnte Werk Περὶ ἀποφάσεως ist jedenfalls mit Περὶ καταφ. καὶ ἀποφ. identisch. Diese Schrift wird übrigens häufig auch unter dem abgekürzten Titel Περὶ καταφάσεως citirt.

[42]) In: Abhandlungen der K. Ak. der Wissensch. zu Berlin aus dem J. 1886.

sagt, sollte man nicht vorübergehen. In der Einleitung zu seinem Kommentar in libr. Arist. de interpr. edit. II reproducirt er zunächst Alexander's Widerlegung des Einwands, den Andronikus gegen de interpr. erhoben hatte. Dann fährt er fort: His Alexander multa alia addit argumenta, cur hoc opus maxime Aristotelis esse videatur. Ea namque . . . (im Folgenden giebt er die Gründe Alexander's wieder; die wichtigsten derselben sind:) Et quod Theophrastus ut in aliis solet, . . . in libro quoque de affirmatione et negatione iisdem aliquibus verbis utitur, quibus in hoc libro Aristoteles usus est. Ich denke, Alexander, dem beide Schriften, die Aristotelische Hermeneutik und Theophrast's Περὶ καταφ. κ. ἀποφ., vorlagen, musste das wissen, und wenn er hier von einer wörtlichen Berührung beider Schriften redet, so geht daraus jedenfalls soviel hervor, dass zwischen denselben der engste Zusammenhang bestand. Doch Boëthius fährt in der Wiedergabe der Argumentation Alexander's[43]) fort: Idem quoque Theophrastus dat signum hunc Aristotelis librum esse, in omnibus enim de quibus ipse disputat post magistrum, leviter ea tangit, quae ab Aristotele dicta ante cognovit, alias vero diligentius res non ab Aristotele tractatas exequitur.[44]) Hic quoque idem fecit, nam quae Aristoteles hoc libro de enuntiatione tractavit, leviter ab illo transcursa sunt, quae vero magister ejus tacuit, ipse subtiliori modo considerationis adjecit.

So wenig uns von der Theophrastischen Schrift erhalten ist, so setzen uns doch die Fragmente, die wir haben, in den Stand, den Nachweis für diese Bemerkung des Boëthius oder vielmehr des Alexander erschöpfend zu führen.

Unverkennbar ist zunächst, dass die Unterscheidung zwischen πρότασις und ἀπόφανσις, die Theophrast in Περὶ καταφ. vollzieht, an de interpr. 4. 17a 3 anknüpft.[45])

[43]) welche bis Mihi quoque . . . (Basler Ausgabe 1570, S. 292 unten) reicht.

[44]) Von diesen Worten geht auch Diels in seiner Rettung des 3. Buchs der Rhetorik aus. A. a. O. S. 26.

[45]) In de interpr. 4. 17a 3 wird der ἀποφαντικὸς λόγος als derjenige charakterisirt, ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει. An diese Stelle scheint sich die Unterscheidung von Urtheil und Prämisse anzuschliessen, die Alexander

Deutlich lässt sich aber namentlich verfolgen, wie die Theophrastische Schrift die in de interpr. 7 gebotene Lehre von der Quantität der Urtheile ergänzt und weiterbildet. In Anal. pr. I unterscheidet Aristoteles drei Klassen von Prämissen (Syll. des Arist. I S. 159—162): die allgemeinen, die partikulären und die unbestimmten (ἀδιόριστοι). Gelegentlich werden die allgemeinen und partikulären als διωρισμέναι den ἀδιόριστοι gegenübergestellt (Anal. pr. I 4. 26b 21 ff. u. ö.) Bisweilen aber wird auch der partikuläre Satz als ein ἀδιόριστον bezeichnet, sofern er wahr ist, sowohl wenn die betreffende Aussage von allen, als wenn sie nur von einigen Theilen des Subjektsbegriffs gilt (Syll. des Arist. I S. 162 f.) Die Hermeneutik nun theilt die Urtheile in folgender Weise ein: I. Urtheile über Einzelnes. II. Urtheile über Allgemeines: 1) allgemeine (καθόλου ἀποφαίνεσθαι ἐπὶ τοῦ καθόλου); 2) nicht allgemeine (μὴ καθ. ἀποφ. ἐπὶ τοῦ καθόλου). Diese 2. Abtheilung zerfällt wieder in zwei Unterabtheilungen: a) solche, welche überhaupt keine Quantitätsbestimmung im Subjekt haben; b) solche, in welchen dem Subjekt τὶς beigefügt ist. Für diese beiden Unterabtheilungen sind keine Termini angegeben (Syll. des Arist. I S. 158 f.) Ebensowenig ist der Versuch gemacht, die neue Eintheilung mit der Klassifikation von Anal. pr. in Einklang zu bringen. Die ganze Erörterung lässt wieder die Unfertigkeit des Entwurfs zu Tage treten. Hier that eine Ergänzung dringend noth. Und Theophrast hat eine solche in der Schrift Περὶ κατ. wirklich gegeben. Am meisten bedarf das partikuläre Urtheil der terminologischen Festlegung. Denn ursprünglich werden nur die Urtheile ohne Quantitätsbestimmung als μὴ καθόλου ἐπὶ τοῦ καθόλου

---

in Anal. pr. 10, 15 ff. erwähnt, und die nach 11, 14 f. auf Theophrast zurückzugehen scheint: καθόσον μὲν γὰρ ἢ ἀληθής ἐστιν ἢ ψευδής, ἀπόφανσίς ἐστι, καθόσον δὲ καταφατικῶς ἢ ἀποφατικῶς λέγεται, πρότασις, ἢ ὁ μὲν ἀποφαντικὸς λόγος ἐν τῷ ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι ἁπλῶς τὸ εἶναι ἔχει ἡ δὲ πρότασις ἤδη ἐν τῷ πως ἔχειν ταῦτα. (Der hier angedeutete Unterschied ist zuletzt ohne Zweifel der: Urteil ist eine Aussage, sofern sie wahr oder falsch ist und ein Sein schlechtweg aussagt. Die Prämisse dagegen sagt bereits ein — als seiend angenommenes — Begriffsverhältniss, d. h. ein Verhältniss von Begriffsumfängen oder -inhalten aus). 11, 14 f.: ὡς δὲ πολλαχῶς λεγομένης τῆς προτάσεως ἔοικε καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως φρονεῖν. S. dazu auch Prantl I 352, der diese Unterscheidung indessen ohne Grund tadelt.

eingeführt, und erst nachträglich werden ihnen noch diejenigen angefügt, welche die Bestimmung τὶς beim Subjekt enthalten (Syll. des Arist. I S. 158 f.). Von Alexander wissen wir nun, dass Theophrast die letzteren in Anknüpfung an die betreffenden Stellen der Analytik als ἀδιόριστοι bezeichnete. Alexander sagt in seinem Komm. zu Anal. I 4. 26b 14 f. (Wallies 66, 6—10): ἐμνημόνευκε δὲ τοῦ οὕτως ἀδιορίστου καὶ Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως· τὸ γὰρ εἶναί τι τούτων (d. h. der Satz: „einiges von diesem — also etwa einiges C — ist") καὶ τὸ τὸ ἕτερον εἶναι (d. h. der Satz „das eine ist", dem der Satz: „das andere ist" gegenübersteht) ἀδιόριστα λέγει, τὸ μὲν εἶναί τι τούτων, ὅτι καὶ πάντων ὄντων (wenn alles C ist) ἀληθὲς καὶ τῶν μὲν ὄντων τῶν δὲ μή, τὸ δὲ τὸ ἕτερον εἶναι, ὅτι καὶ τοῦτο ἀληθὲς καὶ ἀμφοτέρων ὄντων καὶ τοῦ ἑτέρου μόνου. Die partikulären Urtheile der Analytik werden also nun mit den ἀδιόριστοι der Analytik, entsprechend der Darstellung in de interpr. 7, auch in der Klassifikation zusammengeordnet. Das ἀδιόριστον ist jetzt die Gattung. In dieselbe fallen auch die Urtheile über Allgemeines ohne Quantitätsbestimmung, d. h. die ursprünglichen ἀδιόριστοι der 1. Analytik. Theophrast nennt darum die partikulär bestimmten Sätze nun μερικαὶ ἀδιόριστοι. Darauf weist eine Bemerkung von Boëthius hin (in libr. de interpr. ed. II S. 340): Unde commodissime Theophrastus hujusmodi particulares propositiones, quales sunt „quidam homo justus", particulares indefinitas vocavit. Das Scholion bei Waitz I 40 gibt dafür den griechischen Ausdruck: . . Θεόφραστος μερικὴν ἀ[προσ]διόριστον ἐκάλεσεν.[46])

[46]) ἀπροσδιόριστον ist sicher verschrieben für ἀδιόριστον. Denn derselbe Scholiast nennt, wie es dem Sinn des Ausdrucks entspricht, ad 17b 7 ἀπροσδ. denjenigen Satz, der keine Quantitätsbestimmung beim allgemeinen Subjekte hat. Umgekehrt ist die Bemerkung des Ammonius: διόπερ ὀρθῶς ὁ Θεόφραστος . . . καλεῖ τὴν μερικὴν ἀόριστον ungenau, ob nun die Schuld am Verfasser oder an einem Abschreiber liegt. Für ἀόριστον ist einzusetzen ἀδιόριστον. Denn es ist nicht anzunehmen, dass Theophrast etwa für das partikuläre Urtheil den Terminus ἀόριστος gewählt habe, schon darum nicht, weil die gleiche Bezeichnung von Aristoteles und ohne Zweifel auch von Theophrast für die negativen Begriffe, wie οὐκ ἄνθρωπος, οὐ κάμνει, verwendet ist. Ueberdies hätte Alexander es schwerlich unterlassen, den neuen Terminus für die partikulären Sätze mitzutheilen, zumal er ja auf Theophrasts Behandlung dieser Urtheile in Περὶ καταφ. κ. ἀποφ. ausdrücklich zu sprechen kommt. Vor allem aber muss man

Wie Theophrast die Urtheile ohne Quantitätsbestimmung genannt hat, ist nicht sicher festzustellen. Etwa ἀδιόριστοι schlechtweg im Gegensatz zu den μερικαὶ ἀδιόριστοι? Wahrscheinlich ist das nicht, denn diese Aristotelische Bezeichnung (Anal. pr.) genügt nicht mehr, sobald man die partikulären Urtheile unter die ἀδιόριστοι zählt. Man könnte eher nach Ammonius (εἰς τὸ περὶ Ἑρμ. schol. 113b 2 ff.) an ἀπροσδιόριστος denken. Das ist möglich. Denn nach dem Scholion ad 17b 16 bei Waitz hat Theophrast jedenfalls den Terminus προσδιορισμός für die quantitative Bestimmung eines allgemeinen Begriffs.[47]) Auffallend wäre es aber, dass diese einschneidende terminologische Aenderung bei Alexander nicht angemerkt würde. Nach Ammonius a. a. O. 113b 13 f. ist es wahrscheinlicher, dass Theophrast diese Sätze im Anschluss an die Aristotelische Ausdrucksweise als ἁπλῶς (= ὡς μὴ καθόλου) καθόλου (Gegensatz: ἡ καθόλου ὡς καθόλου πρότασις), genauer also wohl als ἁπλῶς καθόλου ἀδιόριστοι bezeichnet hat. Theophrast theilt nun im Ganzen die Urtheile in 2 Klassen: 1) bestimmte, ὡρισμέναι (die allgemein bestimmten Urtheile über Allgemeines und die Individualurtheile); 2) unbestimmte, ἀδιόριστοι (die quantitätslos unbestimmten und die partikulär unbestimmten Urtheile). Und zwar scheint er im besonderen dem Individualurtheil das quantitätslos unbestimmte, dem allgemeinbestimmten Urtheil über Allgemeines das partikulär unbestimmte gegenübergestellt zu haben. Wenigstens

im Auge behalten, dass Ammonius hier unter Berufung auf Theophrast beweisen will, dass das individuelle Urtheil bestimmt, das partikuläre aber unbestimmt sei: bei Theophrast selbst wird die indiv. Prämisse als ὡρισμένη der partikulären als unbestimmter gegenübergestellt. Diese Unbestimmtheit der partikulären Prämisse hat jedoch Theophrast nach der soeben angeführten Alexanderstelle (Wallies 66, 6—10) durch ἀδιόριστος ausgedrückt.

[47]) Der Ausdruck προσδιορίζειν findet sich schon bei Aristoteles, und zwar bereits in der Topik, III 6. 120a 6 ff. Doch ist hier keine technische Lehre von der Quantität der Prämisse vorausgesetzt. Der unbestimmte Satz wird mit dem partikulären zusammengeworfen. Die partikuläre These wird aber διωρισμένη, sobald gesagt wird, nicht bloss τινὶ ὑπάρχειν, sondern τινὶ μὲν ὑπάρχειν, τινὶ δ᾽ οὐχ ὑπάρχειν. Man kann immerhin nicht verkennen, dass diese Ausführung einen Ansatz zu der in der ersten Analytik vorliegenden Phase der Lehre von der Quantität der Sätze bildet. Die Theorie der Hermeneutik liegt aber über die letztere noch hinaus.

sagt Ammonius a. a. O. 113b 12—14: διόπερ ὀρθῶς ὁ Θεόφραστος τὴν μὲν καθ' ἕκαστα ὡρισμένην καλεῖ, τὴν δὲ μερικὴν ἀ⟨δι⟩όριστον. καὶ ἀντιδιαιρεῖται πρὸς μὲν τὴν ἁπλῶς καθόλου ὁ καθ' ἕκαστα, πρὸς δὲ τὴν καθόλου ὡς καθόλου ἡ μερική.[48]) Man sieht, wie diese ganze Lehre Theophrasts von der Quantität der Urtheile nichts ist als eine technische Vollendung der Theorie von de interpr. 7; dabei wird die Terminologie von Anal. pr. I verwendet, jedoch so, dass sie der erweiterten (vgl. das individuelle Urtheil) und etwas umgebildeten Lehre von de interpr. angepasst wird.[49])

Sehr wichtig ist ferner eine Bemerkung, die Theophrast über die Quantifizirung des Prädikats macht. Die Hermeneutik bemerkt c. 7. 17b 12—16: ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου κατηγορεῖν τὸ καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθές· οὐδεμία γὰρ κατάφασις ἀληθὴς ἔσται, ἐν ᾗ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου τὸ καθόλου κατηγορεῖται, οἷον ἔστι πᾶς ἄνθρωπος πᾶν ζῷον. Die Stelle schliesst zweifellos eine Reminiscenz an Anal. pr. I 27. 43b 17—22 in sich. Hier ist gesagt: αὐτὸ δὲ τὸ ἑπόμενον οὐ ληπτέον ὅλον ἕπεσθαι, λέγω δ' οἷον ἀνθρώπῳ πᾶν ζῷον . . . ., ἀλλὰ μόνον ἁπλῶς ἀκολουθεῖν, καθάπερ καὶ προτεινόμεθα· καὶ γὰρ ἄχρηστον θάτερον καὶ ἀδύνατον, οἷον πάντα ἄνθρωπον εἶναι πᾶν ζῷον. Nun besagt ein Scholion zu 17b 16 (bei Waitz 40): πρὸς τοῦτό φησιν ὁ Θεόφραστος, ὅτι ἐπί τινων (in einigen Fällen), ἐὰν μὴ ὁ προσδιορισμὸς ᾖ καὶ ἐπὶ τοῦ κατηγορουμένου, ἡ ἀντίφασις συναληθεύσει, οἷον, φησίν, ἐὰν λέγωμεν· Φα[ι]νίας ἔχει ἐπιστήμην,

[48]) Mit Recht betrachtet zwar der neueste Herausgeber des Kommentars von Ammonius zur Hermeneutik die Stelle ἔχουσι—ἀόριστον (Busse, 90, 10—19) als Parenthese, zieht also das Theophrastcitat in dieselbe herein, während der Satz καὶ ἀντιδιαιρεῖται . . ausserhalb der Klammer zu stehen kommt. Aber die Bemerkung καὶ ἀντιδιαιρεῖται . . ist lediglich eine naheliegende Folgerung aus der Theophrastischen Theorie, und da sie sich überdies unmittelbar an das Theophrastcitat anschliesst, ist es wohl möglich, dass der Gedanke dem Theophrast angehört.

[49]) Die Unterscheidung von μὴ παντὶ ὑπάρχειν und τινὶ μὴ ὑπάρχειν, die Theophrast nach dem Scholiasten im cod. Par. bei Brandis 145a 29—37 im Gegensatz zu Aristoteles vollzogen hat, gehört wohl nicht der Schrift Περὶ καταφ., sondern der Theophrastischen 1. Analytik an. Uebrigens scheint zwar die Thatsache dieser Unterscheidung nach jenem Scholion gesichert. Wie aber der Unterschied gefasst und begründet wurde, lässt sich nicht feststellen. Denn mit der Bemerkung des Scholiasten lässt sich lediglich nichts anfangen. Dieselbe scheint auf einem Missverständniss zu beruhen, vgl. Prantl I 358, 34.

Φα[ι]νίας οὐκ ἔχει, δύναται ἀμφότερα εἶναι ἀληθῆ. Dass das ein wirkliches Citat aus Theophrast ist, geht nicht bloss aus dem nach οἷον wiederholten φησίν hervor, sondern namentlich auch aus dem gewählten Beispiel. Φαινίας ist ohne Zweifel verschrieben aus Φανίας. Phanias ist, was dem Scholiasten offenbar unbekannt war, der Name eines Mitschülers und Freundes von Theophrast. Es ist also anzunehmen, dass der Scholiast selbst aus der Theophrastischen Vorlage geschöpft hat. Dann haben wir aber keinen Grund, zu zweifeln, dass die Theophrastische Stelle, wie der Scholiast sagt, gegen de interpr. 17 b 12—16 gerichtet war. Darauf weist auch die Vergleichung des Citats aus Theophrast mit der Stelle der Hermeneutik hin. Es bleibt nämlich nur die doppelte Möglichkeit: entweder wendet sich die Theophrastische Bemerkung gegen die Stelle Anal. pr. I 27 oder gegen de interpr. 7. Denn der Einwand Zellers, dieselbe könne sich auch „ganz allgemein auf den von Aristoteles öfters besprochenen Satz des ausgeschlossenen Dritten beziehen“ (S. 69, 1), ist nicht zutreffend: die Pointe der Theophrastischen Aeusserung liegt in der Forderung der Quantificirung des Prädikats, und der Satz vom ausgeschl. Dritten wird nur zur Begründung dieser Forderung herangezogen. Nun kann Theophrast nicht wohl an Anal. pr. I 27 denken. Sonst hätte er von dem ἀκολουθοῦν oder ἑπόμενον, nicht von dem κατηγορούμενον gesprochen. Aber die Bemerkung Theophrast's passt überhaupt nur in den Zusammenhang von de interpr. 7 herein, wo zunächst von der quantitativen Bestimmung (προσδιορισμός, wie Theophrast sagt) des Subjekts, dann von der des Prädikats die Rede ist. Und die Worte des Theophrast: ἐπί τινων, ἐὰν μὴ ὁ προσδιορισμὸς ᾖ καὶ ἐπὶ τοῦ κατηγορουμένου, ἡ ἀντίφασις συναληθεύσει richten sich direkt gegen die Aristotelischen Worte: ἐπὶ δὲ τοῦ κατηγορουμένου καθόλου κατηγορεῖν τὸ καθόλου οὐκ ἔστιν ἀληθής. In den Zusammenhang von de interpr. c. 7 weist auch die Begründung . . ἡ ἀντίφ. συναληθεύσει. Denn im unmittelbar Folgenden b 16 ff. ist die Rede von den Gegensätzen, und in 26—29 wird für Sätze mit individuellem Subjekt, wie der von Theophrast als Beispiel herangezogene einer ist, die Regel aufgestellt: ὅσαι μὲν οὖν ἀντιφάσεις τῶν καθόλου εἰσὶ καθόλου, ἀνάγκη τὴν ἑτέραν ἀληθῆ εἶναι ἢ

ψευδῆ. καὶ ὅσαι ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οἷον ἔστι Σωκράτης λευκός — οὐκ ἔστι Σωκράτης λευκός. Theophrast will also sagen: wird das Prädikat nicht quantifizirt, so kann es vorkommen, dass auch in der Klasse von Urtheilen, auf welche, wie sofort gezeigt werden wird, der Satz des ausgeschlossenen Dritten volle Anwendung findet (was ἐπὶ τῶν καθόλου μέν, μὴ καθόλου δὲ nach 29 f. nicht der Fall ist), kontradiktorisch entgegengesetzte Sätze zugleich wahr sind. Nach alledem kann es, wie mir scheint, nicht zweifelhaft sein, dass die Theophrastische Bemerkung in dem Waitz'schen Scholion sich direkt auf de interpr. 17 b 12—16 bezieht. Dann ist aber auch anzunehmen, dass dieselbe aus der Schrift Περὶ καταφ. stammt.

Besonders interessant ist auch eine Notiz, die wir Boëthius verdanken. Die Hermeneutik sagt c. 5. 17 a 13—15: δι' ὅ τι δὲ ἕν τί ἐστιν ἀλλ' οὐ πολλὰ τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν — οὐ γὰρ δὴ τῷ σύνεγγυς εἰρῆσθαι εἷς ἔσται, ἔστι δὲ ἄλλης πραγματείας τοῦτο εἰπεῖν. Dazu bemerkt Boëthius (in libr. de interpr. ed. II p. 327): Theophrastus autem de affirmatione et negatione (d. h. in der Schrift Περὶ καταφ. κ. ἀποφ.) sic docuit, definitionem unam semper esse orationem, eamque oportere continuatim proferri, illa enim una oratio esse dicitur, quae unius substantiae designativa est. Definitio autem, ut verbi gratia, hominis, animal gressibile bipes una est oratio per hoc, quoniam unum subjectum, id est hominem monstrat. (Si ergo continue proferatur et non divise, una est oratio, et quia continue dicitur, et quia unius rei substantiam monstrat u. s. f.) Dass die von Boëthius citirte Stelle aus Περὶ καταφ. wirklich auf de interpr. 5. 17 a 13—15 geht, ist klar. Theophrast will hier lediglich erklären, δι' ὅ τι der definitorische λόγος ἕν τί ἐστιν ἀλλ' οὐ πολλά. Die Einheit drückt sich aus in dem σύνεγγυς εἰρῆσθαι (Boëthius' Worte continuatim proferri sind natürlich die Uebersetzung von σύνεγγυς εἰρῆσθαι. Theophrast hat ohne Zweifel gesagt: δεῖ σύνεγγυς εἰρῆσθαι τὸν λόγον). Der eigentliche Grund der Einheit aber liegt anderswo. Aristoteles verweist in dieser Beziehung auf ἄλλη πραγματεία. Theophrast aber geht dieser Andeutung nach. Er zieht, wie die von Boëthius citirten Worte oratio, quae unius substantiae designativa est

zeigen. Met. Z 12. 1037b 25—27 heran: ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥσθ' ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει. Zugleich aber verwendet er Anal. post. II 10. 93b 35—37: λόγος δ' εἷς . . . τῷ ἓν καθ' ἑνὸς δηλοῦν . . . (Boëthius—Theophrast: quoniam unum subjectum . . monstrat; monstrare ist die Uebersetzung von δηλοῦν). Man sieht: die Theophrastische Schrift Περὶ καταφ. zeigt in unserem Citat ganz den Charakter eines Kommentars zur Hermeneutik, der nicht bloss die Gedanken der Vorlage erklärt und ausführt, sondern derselben so ziemlich Satz für Satz folgt. Die Bemerkung über die Einheit der Definition in Arist. de interpr. 5 ist nämlich in diesem Zusammenhang nur ein gelegentlicher Exkurs. Aber auch diesem folgt Theophrast. Und zwar lehnt sich die Erklärung wörtlich an die Vorlage an. Wo die letztere abbricht und auf ἄλλη πραγματεία verweist, da ergänzt der Erklärer, wie es dem Exegeten zukommt, die Lücke.

Ich denke, von hier aus fällt zugleich ein Licht auf die Mittheilung Alexander's ad Anal. pr. I 37. 49a 10 (Wallies 367, 13 f.): καὶ αὐτὸς (Aristoteles) μὲν ἐν τῷ Περὶ ἑρμηνείας (c. 11), ἐπὶ πλέον δὲ Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως περὶ τούτων (nämlich über die Verbindung einer Mehrheit von Bestimmungen zu einem einheitlichen Prädikatsbegriff) λέγει. Auch hier dürfen wir annehmen, dass die Theophrastische Schrift nur eine kommentierende Ausführung zu der Erörterung in de interpr. 11 gab.

Auf die Theophrastische Theorie von den Urtheilen ἐκ μεταθέσεως will ich nicht eingehen[50]). Ich zweifle nicht daran, dass dieselbe in Περὶ καταφ. im Anschluss an de interpr. 10 entwickelt ist. Aber Theophrast wird wohl auch in seiner 1. Analytik in Anknüpfung an Arist. Anal. pr. I 46 (eventuell auch an Anal. pr. I 3. 25b 19 ff.) darauf eingegangen sein. Aus der Thatsache, dass die Nachrichten über dieses Theophrastische Lehrstück uns von den Kommentatoren zum Theil im Anschluss an de interpr. 10 gegeben sind, lässt sich weder mit Sicherheit schliessen, dass diese

[50]) Dazu s. Prantl I 357.

Erörterung in Περὶ καταφ. sich fand, noch. dass sie an de interpr. 10 anknüpft. Genaueres erfahren wir aus unseren Quellen nicht[51]).

An Ausführungnn des 9. Kapitels von de interpr. hat möglicherweise eine Aeusserung Theophrast's in Περὶ καταφ. κ. ἀποφ. angeknüpft, von der uns Alexander im Zusammenhang der Erläuterung, die er zu dem elenchtischen Beweis für das Gesetz des Widerspruchs in Met. Γ 4 gibt, berichtet (Hayduck 273,18 f.): ὡς γὰρ εἶπε Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως, βίαιος καὶ παρὰ φύσιν ἡ τούτου τοῦ ἀξιώματος (des Satzes vom Widerspruch) ἀπόδειξις. An sich könnte diese Bemerkung zu anderen Stellen der Hermeneutik in Beziehung stehen. Denn von den Axiomen, insbesondere von dem Gesetz des ausgeschlossenen Dritten, ist auch sonst die Rede. Allein das Citat ist offenbar einer längeren Auseinandersetzung über das Gesetz des Widerspruchs und die Axiome überhaupt, in welcher die Aristotelische Darlegung Met. Γ 3 ff. verwendet ist, entnommen, und eine solche würde sich besonders passend an de interpr. c. 9, das ja unmittelbar von dem Satz des ausgeschlossenen Dritten handelt, anschliessen. Es liegt also die Vermuthung nahe, dass Theophrast in Parallele zu de interpr. 9 auf umfassenderer Grundlage eine Erörterung über die Geltung und den Anwendungsbereich der Axiome gegeben habe.

---

[51]) Nur die Vermuthung möchte ich äussern, für die Wahl des Terminus ἐκ μεταθέσεως — oder nach Alexander in Anal. pr. Wallies 397, 2: κατὰ μετάθεσιν — könnte möglicherweise de interpr. 10. 20b 1 ff. mitbestimmend gewesen sein, wo im Anschluss an die Erörterung über die Sätze mit ὀνόματα und ῥήματα ἀόριστα gesagt wird: Μετατιθέμενα δὲ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ ῥήματα ταὐτὸν σημαίνει, οἷον ἔστι λευκὸς ἄνθρωπος, ἔστιν ἄνθρωπος λευκός. Diese Stelle konnte den Gedanken nahe legen, die Bejahungen, die aus Verneinungen durch Versetzung der Negation von der Kopula in den Prädikatsbegriff entstehen, καταφάσεις ἐκ μεταθέσεως, derartige Sätze überhaupt also προτάσεις, bezw. ἀποφάνσεις ἐκ μεταθ. zu nennen. Denn von den beiden Gründen, die Stephanus in Arist. de interpr. (Hayduck 40, 23 ff.) für diese Bezeichnung anführt — ὁ Θεόφρ. ἐκ μεταθέσεως ἐκάλεσεν (τὴν πρότασιν) ἢ διὰ τὸ μετατίθεσθαι τὴν οὐ ἄρνησιν ἐκ τοῦ ἔστι τρίτου προσκατηγορουμένου ἐπὶ τὸν κατηγορούμενον ἢ ὅτι μετατίθεται αὐτῶν ἡ τάξις ἐν τῷ διαγράμματι — kommt, wie ich im Gegensatz zu Prantl S. 357 trotz Anal. pr. I 46. 51 b 36 ff. und de interpr. 10. 19b 31 annehme, für Theophrast ernstlich nur der 2. in Betracht. Ist meine Vermuthung richtig, so liegt in dem Terminus ἀποφάνσεις ἐκ μεταθέσεως eine weitere Berührung Theophrast's mit de interpr. vor.

Auf gesicherteren Boden führen uns ein paar andere Citate aus der Theophrastischen Schrift Περὶ καταφ. So Alexander in Anal. pr. I ad 49b27, Wallies 378, 18—20: ἐν δὴ ταῖς τοιαύταις προτάσεσιν, αἳ τῇ λέξει μόνον τῶν κατηγορικῶν διαφέρειν δοκοῦσιν, ὡς ἔδειξεν ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως ὁ Θεόφραστος (vgl. auch den Anon. in schol. 190a 1—5). Gedacht ist an Urtheile von der Form: καθ' οὗ τὸ Β παντός, κατ' ἐκείνου παντὸς τὸ Α, ferner καθ' οὗ τὸ Β, κατ' ἐκείνου παντὸς τὸ Α, und endlich καθ' οὗ τὸ Β, κατ' ἐκείνου τὸ Α (dass sämmtliche drei Arten gemeint sind, geht aus dem Zusammenhang hervor). Von ihnen sagt also Theophrast, sie seien nur τῇ λέξει verschieden von den Urtheilen nach dem Schema: κατὰ (παντὸς) τοῦ Β τὸ Α = (πᾶν) τὸ Β ἐστὶν Α. Weiter ib. ad 49b30, Wallies p. 379,10 f.: ὁ μέντοι Θεόφραστος ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως τὴν „καθ' οὗ τὸ Β, τὸ Α" ὡς ἴσον δυναμένην λαμβάνει τῇ „καθ' οὗ παντὸς τὸ Β, κατ' ἐκείνου παντὸς τὸ Α". Man ist erstaunt, in der Schrift Περὶ καταφ. diesen Bemerkungen zu begegnen, die in der 1. Analytik im Zusammenhang der Syllogismen κατὰ πρόσληψιν am Platze wären. Und ebenso befremdlich ist ihr Inhalt, der sich zum Theil den Feststellungen des Aristoteles in Anal. pr. I 41 entgegensetzt. Eine Hermeneutikstelle wirft auf die Theophrastischen Aeusserungen ein überraschendes Licht, nämlich de interpr. 14. 24a 3—9. Im Vorhergehenden war nachgewiesen worden, dass dem Satz „das Gute ist gut" (τὸ ἀγαθόν ἐστιν ἀγαθόν) als konträres Gegentheil gegenüberstehe der Satz „das Gute ist nicht gut" (τὸ ἀγαθὸν οὐκ ἀγαθόν). Von hier aus soll nun der Gegensatz erreicht werden, der gewöhnlich als konträrer Gegensatz bezeichnet wird: der Gegensatz des allgemein bejahenden und des allgemein verneinenden Satzes. Das geschieht in folgender Weise: φανερὸν δὲ ὅτι οὐδὲν διοίσει οὐδ' ἂν καθόλου τιθῶμεν τὴν κατάφασιν· ἡ γὰρ καθόλου ἀπόφασις ἐναντία ἔσται, οἷον τῇ δόξῃ τῇ δοξαζούσῃ ὅτι πᾶν ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστιν ἡ ὅτι οὐδὲν τῶν ἀγαθῶν ἀγαθόν. ἡ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ὅτι ἀγαθόν, εἰ καθόλου τὸ ἀγαθόν, ἡ αὐτή ἐστι τῇ ὅτι ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν δοξαζούσῃ ὅτι ἀγαθόν. τοῦτο δὲ οὐδὲν διαφέρει τοῦ ὅτι πᾶν ὃ ἂν ᾖ ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστιν. Hier werden also folgende Sätze einander gleichgestellt: τὸ ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστι = ὃ ἂν ᾖ ἀγαθόν, ἀγαθόν ἐστι = πᾶν ὃ ἂν ᾖ ἀγαθόν,

ἀγαθόν ἐστι = πᾶν ἀγαθὸν ἀγαθόν ἐστι. Oder in die Formeln von Anal. pr. I 41 umgesetzt: τὸ B ἐστὶν A (κατὰ τοῦ B τὸ A) = καθ' οὗ τὸ B, κατ' ἐκείνου τὸ A = καθ' οὗ τὸ B, κατ' ἐκείνου παντὸς τὸ A = πᾶν τὸ B A ἐστίν (κατὰ παντὸς τοῦ B τὸ A). Es ist, wie kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht, gerade diese Gedankenreihe, die, an sich einer Begründung und Erklärung dringend bedürftig, durch jene Theophrastischen Bemerkungen, oder vielmehr durch die Erörterung, der sie entnommen sind, bewiesen werden soll. Die betreffende Stelle der Theophrastischen Schrift Περὶ καταφ. schliesst sich also aufs engste an de interpr. 14. 24 a3—9 an und wird überhaupt nur von dieser aus verständlich. Von hier aus erklärt sich auch die zumal in Περὶ καταφ. äusserst auffallende direkte Polemik gegen die auf dem Boden der 1. Analytik völlig richtigen Ausführungen des Stagiriten in Anal. pr. I 41.

Muss man also annehmen, dass Theophrast auch das 14. Kapitel der Hermeneutik kannte, so zeigt eine weitere Parallele zwischen Περὶ καταφ. und der Hermeneutik, auf die uns gleichfalls eine Notiz Alexander's führt, dass Theophrast das 14. Kap. an seinem jetzigen Platze, d. h. am Schluss der Schrift, vorfand. Im Kommentar zur Topik ad 120a 20 ff. (Wallies 290, 1 ff.) erläutert Alexander die Erörterung, in der Aristoteles ausführt, auf wie vielerlei Arten und in welchen verschiedenen Weisen die verschiedenen Arten von Thesen aufgehoben werden können. Hiebei werden natürlich die Gegensätze sehr eingehend behandelt. Am Schluss des Abschnitts nun sagt Alexander: περὶ τούτων καὶ Θεόφραστος ἐπὶ τέλει τοῦ Περὶ καταφάσεως δοκεῖ πεποιῆσθαι λόγον (mit δοκεῖ drückt Alexander, wie öfters, aus, dass ihm die betreffenden Ausführungen Theophrasts nicht ganz klar geworden sind). Daraus geht zunächst so viel hervor, dass Theophrast in seiner Schrift am Schluss, also im letzten Kapitel, von den Gegensätzen gesprochen hat. Nun handelt das letzte Kapitel der Aristotelischen Hermeneutik von der Anwendung des konträren Gegensatzes auf das Verhältniss zweier Urtheile. Es giebt, wie wir wissen, die Begründung für die Aristotelische Lehre vom kontradiktorischen und konträren Gegensatz der Urtheile und muss darum selbstverständlich das Lehrstück von den Gegensätzen über-

haupt hereinziehen. Offenbar lehnt sich also die Theophrastische Erörterung, auf die Alexander hindeutet, ziemlich eng an de interpr. 14 an: sie wird eingehend von den Gegensätzen überhaupt gesprochen und diese Lehre weiterhin auf das Verhältniss von Urtheilen angewandt haben, um dann insbesondere die Theorie des Aristoteles, dass dem bejahenden Urtheile das verneinende, nicht etwa das entsprechende positive mit konträr-entgegengesetztem Prädikat, als konträrer Gegensatz gegenüberstehe, zu erläutern und zu beweisen. Da die Theophrastische Schrift, wie bereits gezeigt wurde, die Ausführung von de. interpr. 14 wirklich kennt, so wird diese Annahme zur Gewissheit. Dass Alexander die Pointe des Theophrastischen Schlusskapitels nicht sicher zu erfassen vermochte, darf uns nicht wundern: die antiken Kommentatoren verstanden schon die Aristotelische Vorlage nicht; Sinn und Tendenz von Aristot. de interpr. c. 14 scheint ihnen durchweg dunkel geblieben zu sein. Wir können also schliessen, nicht bloss, dass das angefochtene 14. Kap. der Hermeneutik von Aristoteles stammt, sondern auch, dass es schon in der Hermeneutik, die der Theophrastischen Schrift Περὶ καταφ. als Vorlage diente, den Schluss bildete. So ergiebt sich eine werthvolle Ergänzung des im ersten Theil unserer Untersuchung gewonnenen Ergebnisses: die Gewissheit nämlich, dass das 14. Hermeneutikkapitel wirklich noch von Aristoteles selbst dem Stamm des Buches angefügt worden war.

Scheiden wir aus den im bisherigen gegebenen Nachweisen alles aus, was nur den Geltungsgrad der Vermuthung beanspruchen kann, so genügt, was uns an Gesichertem bleibt, zur vollen Bestätigung des bei Boëthius erhaltenen Urtheils Alexanders über das Verhältniss des Theophrastischen Buches Περὶ καταφ. κ. ἀποφ. zur Hermeneutik. Die Schrift Theophrasts schliesst sich Schritt für Schritt aufs engste, zum Theil wörtlich, an de interpr. an. Sie behält durchweg die äussere Anordnung ihrer Vorlage bei, und zwar auch da, wo dieselbe in der Sache durchaus nicht begründet ist: die Erörterung am Schluss der Hermeneutik, die mit dem Vorhergehenden nicht zusammenhängt und von Aristoteles rein äusserlich an den Stamm des Buches angereiht worden war, bildet auch in Περὶ καταφ. κ. ἀποφ. das Schlusskapitel. Theophrast stellt sich

in seinem Buche lediglich die Aufgabe, die Darlegungen der Hermeneutik weiter auszuführen, zu erläutern, terminologisch und technisch auszubauen und, wo es nothwendig war, zu begründen. Wo er sich zu seiner Vorlage kritisch verhält, geschieht das in direkter Beziehung auf Aristoteles, und die Korrekturen entspringen nur dem Bestreben, Schwierigkeiten, die sich anscheinend aus der Lehre des Meisters ergeben, wegzuräumen. Es ist in der That so, dass wir den uns überkommenen Resten der Theophrastischen Schrift rathlos gegenüberstünden, wenn wir die Hermeneutik für unaristotelisch halten müssten. Und die Urtheilslehre Theophrasts, von der wir uns ein klares und ohne Zweifel genaues Bild machen können, wenn wir sie als die Ausführung, bezw. Fortbildung der in der Hermeneutik entworfenen Theorie auffassen dürfen, wäre andernfalls geradezu unverständlich.[52])

[52]) Völlig verfehlt ist darnach auch der Versuch Val. Rose's, die Verwandtschaft zwischen der Hermeneutik und der Theophrastischen Schrift Περὶ καταφ. daraus zu erklären, dass der unbekannte Verfasser der ersteren, ein Zeitgenosse Theophrast's, das Werk des letzteren zum Theil wörtlich benutzt habe, ein Versuch, der ja schon an der Thatsache scheitert, dass in der Hermeneutik sich keine Spur von der neuen Terminologie Theophrast's zeigt. Die Berufung auf de interpr. 3. 16b 20f.: ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν, wo eine offenbare Beziehung auf die angeblich dem Theophrast zugehörige Etymologie von ἐπιστήμη vorliege, beweist nichts. Der Satz ist eine Parenthese, die für den Zusammenhang völlig bedeutungslos, ja überflüssig und fast störend ist, also recht wohl durch einen Peripatetiker aus der Schule Theophrasts in den Text hereingekommen sein könnte. Allein ob jene Etymologie von Theophrast und nicht viel mehr von Aristoteles selbst stammt, ist immerhin fraglich. Durch Alexander ad Top. 100a 19 Wallies 5. 22f. wird darüber nichts entschieden. Dass sie in dem wohl unechten 7. Buch der Physik 247b 10ff. und in den gleichfalls unechten, in der peripatetischen Schule gesammelten Problemen, Λ 14. 956b 39ff. sich findet und ausgeführt wird, lässt natürlich immer noch die Möglichkeit offen, dass der Gedanke ursprünglich von Aristoteles herrührt, oder vielmehr, dass die Etymologie von ἐπιστήμη, wie sie in der peripatetischen Schule im Schwange war, sich an jene Hermeneutikstelle anschloss. — Noch haltloser ist die etwas windige Combination von Gumposch (über die Logik und logischen Schriften des Aristoteles S. 89 ff.), der eine Aristotelische Urschrift annimmt, auf welche sich der Verfasser unsrer Hermeneutik und Theophrast gleichermassen gestützt haben sollen.

Uebrigens scheinen auch einige logische Fragmente aus der Schrift des Eudemus Περὶ λέξεως direkt an die Aristotelische Hermeneutik angeknüpft zu haben. Zwar ist jene nicht etwa, wie Theophrast's Περὶ καταφ. κ. ἀποφ., der Hermeneutik parallel zu denken. Sie scheint neben logischen namentlich auch grammatische, dialektische, rhetorische und in die Poëtik einschlagende Fragen behandelt zu haben. Dass sie sich dabei an die Ausführungen des Aristoteles über die λέξις (über die Sophismen παρὰ τὴν λέξιν) in der Schrift „über die sophistischen Elenchen" angelehnt hat, sieht man aus einer Bemerkung des Galenus in der Schrift Περὶ τῶν παρὰ τὴν λέξιν σοφισμάτων (c. 2. tom. XIV, p. 593 ed. Kühn, bei Mullach Fragm. III 287), ebenso aus einer Notiz Alexanders (Kommentar zur Metaph., Hayduck 85, 9ff.) über Eudem's Behandlung des τρίτος ἄνθρωπος (die sich wohl unmittelbar an Arist. soph. el. 22. 178b 36ff. angeschlossen hat, wenn sie auch die einschlägigen Abschnitte der Metaphysik mit benutzt haben wird). Daneben hat Eudem sich ohne Zweifel auch auf die Aristotelischen Erörterungen περὶ λέξεως in rhet. III und poët. 19—22 bezogen. Aber der Schlüssel zum Verständniss des Buches scheint in einer Mittheilung des Simplicius ad Cat. f. 3 B. ed. Bas. zu liegen: . . . καθὸ μὲν γὰρ λέξεις (sc. εἰσὶν αἱ κατηγορίαι), ἄλλας ἔχουσι πραγματείας, ἃς ἐν τῷ Περὶ τῶν τοῦ λόγου στοιχείων (so liest Prantl mit Recht) ὅ τε Θεόφραστος ἀνακινεῖ καὶ οἱ περὶ αὐτὸν γεγραφότες, οἷον πότερον ὄνομα καὶ ῥῆμα τοῦ λόγου στοιχεῖα ἢ καὶ ἄρθρα καὶ σύνδεσμοι καὶ ἄλλα τινά (λέξεως δὲ καὶ ταῦτα μέρη, λόγου δὲ ὄνομα καὶ ῥῆμα), καὶ τίς ἡ κυρία λέξις, τίς δὲ ἡ μεταφορική, καὶ τίνα τὰ πάθη αὐτῆς, οἷον τί ἀποκοπή, τί συγκοπή, τί ἀφαίρεσις, τίνες αἱ ἁπλαῖ u. s. f. Daraus geht hervor, dass in dem Theophrastischen Kreis bereits die grammatischen Fragen, die durch Arist. rhet. III u. poët. 19—22 immerhin nahegelegt waren, sehr eingehend behandelt wurden, und weiter, dass hier nun auch der Anfang gemacht wurde, grammatische und damit zugleich logische Untersuchungen in die Lehre von der λέξις hereinzuziehen. Theophrast selbst zwar hat diese Themata in einer besonderen Schrift (Περὶ τῶν τοῦ λόγου στοιχείων) behandelt; sein Buch Περὶ τῆς λέξεως scheint sich eng an Arist. rhet. III angeschlossen zu haben (vgl. Diels, üb. d. 3. B. der Ar.

Rhetor.). Dagegen ist in Eudem's Schrift Περὶ λέξεως jene Verquickung bereits vollzogen.

Wenigstens begegnen wir in ihr den Spuren einer Urtheilslehre, die deutlich genug auf die Hermeneutik zurückweisen. Alexander berichtet (ad Anal. pr. I, Wallies 16, 16f.), Eudem habe ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ λέξεως eingehend gezeigt, dass das ἔστι in Sätzen, wie 'Σωκράτης λευκός ἐστιν' κατηγορεῖται (nicht, wie Arist. lehrt, προσκατηγορεῖται), und ein Anonymus in cod. Paris. Reg. 1917 (schol. 146a 19ff.) sagt (24—27): Εὔδημος δὲ ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ λέξεως δείκνυσι διὰ πλειόνων ὅτι τὸ ἔστιν ἐν ταῖς ἁπλαῖς προτάσεσι κατηγορεῖται καὶ ὅρος ἐστίν, οἷον Σωκράτης ἔστι, Σωκράτης οὐκ ἔστι. Diese Polemik könnte sich möglicherweise gegen Anal. pr. I 3. 25b 21—24 richten, wo gleichfalls von dem ἔστι gesagt wird, dass es προσκατηγορεῖται. Aber das einzig Natürliche ist doch, die Eudem'schen Aeusserungen auf de interpr. 10 zu beziehen. Hier wird eingehend gehandelt vom Existentialsatz, und hier wird dem letzteren der dreigliedrige Satz gegenübergestellt, in welchem τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται. Auf denselben Zusammenhang weisen die Beispiele, die bei Alex. und in dem Scholion des Pariser Codex verwendet sind. Die Ausführung Alexanders, in der das Citat aus Eudem steht, schliesst sich ihrerseits an Anal. pr. I 1. 24b 17f. an, das Beispiel aber, das er verwendet (Σωκράτης λευκός ἐστιν), an de interpr. 10. Dass dieses sich auch bei Eudem fand, geht aus dem Citat des Anonymus hervor. Wie das letztere zeigt, wendet sich die Kritik Eudem's zunächst und unmittelbar gegen 19b 19—22 . . . τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται . . . τὸ ἔστι τρίτον φημὶ συγκεῖσθαι ὄνομα ἢ ῥῆμα ἐν τῇ καταφάσει. Das Scholion aber, welches sich seinerseits gleichfalls auf Anal. pr. I 1. 24b 17 bezieht, beginnt mit den Worten: σύνηθές ἐστι τῷ 'Αριστοτέλει προσκατηγορούμενον λέγειν τὸ ἔστιν, οἷον ἄνθρωπος φιλοσοφῶν ἐστι· συγκατηγορεῖται γὰρ ἰδοὺ τὸ ἔστι κατὰ τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τοῦ φιλοσοφεῖν· ὅπερ δή ἐστιν ὃ οὐ βούλονται οἱ περὶ 'Αλέξανδρον λέγειν ὅρον οὐδὲ μέρος προτάσεως, ἀλλὰ συνθέσεως ἢ διαιρέσεως μηνυτικὸν μόριον τῶν ἐν τῇ προτάσει ὅρων . . . . 'Αριστοτέλης μὲν οὖν οὕτω φρονεῖ περὶ τοῦ ἔστι καὶ 'Αλέξανδρος· Εὔδημος δὲ . . . Daraus ist zugleich ersichtlich, was sich übrigens ebenso aus dem Zusammenhang bei Alexander ergiebt, dass die

Polemik Eudem's auch de interpr. 3. 16b 24f. hereingezogen hat. Eudem sagt: es kann nicht richtig sein, dass das ἔστιν in dem Satz Σωκράτης λευκός ἐστιν als τρίτον προσκατηγορεῖται, und dass es αὐτὸ οὐδέν ἐστι. προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι. Hätte Ar. Recht, so müsste das ἔστιν auch im einfachen Satz, im Existentialsatz Σωκράτης ἔστιν, lediglich προσκατηγορεῖσθαι und eine blosse σύνθεσις bedeuten. Dann aber hätte man in diesen Sätzen kein wirkliches Prädikat und kein zweites Beziehungsglied für die σύνθεσις. Im einfachen Satz muss das ἔστιν jedenfalls κατηγορεῖσθαι und ein ὅρος sein. Also auch in Sätzen, wie Σωκράτης λευκός ἐστιν. Dass es in der That ein wunder Punkt der Aristotelischen Urtheilslehre ist, den Eudem hier trifft, habe ich in Syll. des Arist. I 114ff. ausgeführt Diese Schwäche der Aristotelischen Theorie tritt aber erst in der Hermeneutik wirklich zu Tage, und die Bemerkungen Eudem's sind, wie wir annehmen müssen, als ergänzende Korrektur zu der Darstellung der Hermeneutik gedacht.

An die Hermeneutik hat, wie es scheint, noch eine andere Ausführung Eudem's angeknüpft. Von Alexander (Kommentar zur Topik ad 104a 8, Wallies 69. 15ff.) wissen wir, dass Eudem ἐν τοῖς Περὶ λέξεως drei εἴδη ἐρωτήσεως unterschieden habe: οὐ γὰρ μόνον ἐρώτησις προτάσεων γίνεται, ἀλλ' ὡς Εὔδημος ἐν τοῖς Περὶ λέξεως διῄρηκεν, οἱ ἐρωτῶντες ἢ περὶ συμβεβηκότος ἐρωτῶσιν· ἢ γὰρ προθέντες τι καὶ ὁρίσαντες πυνθάνονται τὸ τούτῳ συμβεβηκός, ὡς οἱ ἐρωτῶντες τίς τοῦ πυρὸς ἡ κατὰ φύσιν κίνησις ἢ τί Σωκράτει συμβέβηκεν. Aber man kann auch von dem συμβεβηκός ausgehen und nach dem Subjekt desselben fragen, ὡς ὁ ἐρωτῶν, τίνι . . τὸ μέλαν τῶν ζῴων συμβέβηκεν; oder was ist der hier Sitzende? Καὶ τοῦτο μὲν ἓν εἶδος ἐρωτήσεως. ἄλλο δὲ (2) περὶ οὐσίας, . . . Beispiel: τί ἐστιν ἄνθρωπος; . . . τρίτον (3) εἶδος ἐρωτήσεώς ἐστιν, ὅταν περὶ προτάσεώς τις θῇ τὴν ἐρώτησιν, εἶτα ἀπόκρισιν αὐτῆς αἰτῇ τὸ ἕτερον τῆς ἀντιφάσεως μέρος, οἷον 'ἆρά γε ὁ κόσμος σφαιροειδής;' Unter diese letzte Art fällt die dialektische Frage. Eudem lehnt sich hier ganz offenkundig an de interpr. 11. 20b 22—30 an. In diesem Kapitel ist zunächst von der Einheit des Urtheils die Rede, für die es erforderlich sei, dass ein Prädikat von einem Satz ausgesagt werde

(Syll des Ar. I S. 120f.). Das führt auf die dialektische πρότασις: εἰ οὖν ἡ ἐρώτησις ἡ διαλεκτικὴ ἀποκρίσεώς ἐστιν αἴτησις, ἢ τῆς προτάσεως ἢ θατέρου μορίου τῆς ἀντιφάσεως. ἡ δὲ πρότασις ἀντιφάσεως μιᾶς μόριον, οὐκ ἂν εἴη ἀπόκρισις μία πρὸς ταῦτα οὐδὲ γὰρ ἡ ἐρώτησις μία, οὐδ' ἐὰν ᾖ ἀληθής. εἴρηται δὲ ἐν τοῖς Τοπικοῖς περὶ αὐτῶν. ἅμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τὸ τί ἐστιν ἐρώτησίς ἐστι διαλεκτική· δεῖ γὰρ δεδόσθαι ἐκ τῆς ἐρωτήσεως ἑλέσθαι ὁπότερον βούλεται τῆς ἀντιφάσεως μόριον ἀποφήνασθαι· ἀλλὰ δεῖ τὸν ἐρωτῶντα προσδιορίσαι πότερον τόδε ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ἢ οὐ τοῦτο. Natürlich könnte die Eudemische Erörterung auch von irgend einer Stelle der Topik ausgegangen sein. Und es ist zweifellos, dass sie Stellen aus der Topik mitbenutzt hat, wozu ja auch die Hermeneutikstelle direkt auffordert (s. darüber Waitz ad 20 b22). Aber der direkte Anstoss zu einer Theorie der Frage, wie sie von Eudem in dem erwähnten Fragment entwickelt wird, ist nur in de interpr. 10 gegeben. Dass für eine Lehre περὶ λέξεως nicht mehr, wie für die Aristotelische Hermeneutik (c. 4), die Ausschliessung der εὐχή, ἐρώτησις und der übrigen vom Urtheil zu unterscheidenden Arten von λόγοι gilt, ist an sich klar. Darum konnte die Schrift Περὶ λέξεως die Lehre von der Frage behandeln, um so mehr, wenn eine Hermeneutikstelle wirkliche Veranlassung dazu gab. Ueberdies lag hier eine Lücke im System vor, die der Meister nicht mehr ausgefüllt hatte[53]). Vielleicht hat Eudem in Περὶ λέξεως auch die übrigen Arten von λόγοι, auf die in poët. 19 und de interpr. 4 hingedeutet wird, behandelt. Wie dem auch sei: das scheint mir fest zu stehen, dass die Eudem'sche Schrift Περὶ λέξεως an verschiedenen Punkten sich direkt auf die Aristotelische Hermeneutik bezieht. Die Lehre vom λόγος wird von Eudem in die Theorie von der λέξις einbezogen, und mit ihr wohl auch der ganze Inhalt der Aristotelischen Hermeneutik.

An sich mag immerhin die Beziehung von Eudem's Buch Περὶ λέξεως zur Hermeneutik weniger augenscheinlich und einwandsfrei sein, als der Zusammenhang, den wir zwischen Theophrast's Περὶ καταφ. καὶ ἀποφ. und der angefochtenen Schrift nachweisen konnten. Aber nachdem durch den letzteren ausser Frage

[53]) Die in den Verzeichnissen als Aristotelisch aufgeführte Schrift Περὶ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως deckt sich ohne Zweifel mit top. VIII.

gestellt ist, dass die Hermeneutik schon von der Theophrastischen Generation verwendet wurde, wird man auch an jener nicht mehr zweifeln können. So werden wir auch von dieser Seite auf den Aristotelischen Ursprung unserer Schrift hingewiesen.

Noch drängt sich aber ein Bedenken auf. Was kann die alten Erklärer angesichts dieses Thatbestandes, der ihnen in vollem Umfang bekannt war, veranlasst haben, auf den Beweis für die Aristotelische Herkunft der Hermeneutik so viel Mühe und Scharfsinn zu verwenden, nachdem einmal der an das Psychologiecitat im ersten Kapitel anknüpfende Einwand des Andronikus weggeräumt war? Man hat den bestimmten Eindruck, dass sie zugleich eigene Zweifel zu zerstreuen suchten. Aber woher kamen diese? Darauf ist zuletzt nur eine Antwort möglich. Die Kommentatoren scheinen durchweg den Titel Περὶ ἑρμηνείας für Aristotelisch gehalten zu haben, so sehr sie sich auch mit der Erklärung desselben abmühen mussten[54]) Offenbar fanden sie nun bei keinem der älteren Peripatetiker eine Schrift dieses Titels citirt. Wenigstens ist hier, wenn irgendwo, ein argumentum e silentio am Platze. Hätten die antiken Vertheidiger unserer Schrift ihren jetzigen Titel bei Theophrast, Eudem oder sonst irgend einem der älteren Peripatetiker angetroffen, so hätten sie sicher diese Thatsache für den Echtheitsbeweis ausgenützt. Das geschah nicht. Wie man also annehmen darf, war in der älteren peripatetischen Litteratur, so wenig es in derselben an sachlichen Hinweisen auf die Hermeneutik fehlte, nirgends die Schrift unter dem Titel „Περὶ ἑρμηνείας" ausdrücklich eingeführt. Und das konnte immerhin bedenklich erscheinen.

Für uns beweist die Verlegenheit der alten Erklärer lediglich die Unechtheit des überlieferten Titels. Aus der Thatsache nämlich, dass die Benennung Περὶ ἑρμηνείας für unsere Schrift in den Werken der alten Peripatetiker sich nirgends fand, lässt sich

[54]) Vgl. was Boëthius im Comm. in libr. de interpr. ed. sec. in dieser Beziehung über Alexander berichtet, Basler Ausg. p. 291 unten und 292 oben; ferner schol. 94a 1ff. 95b 2ff. 96b 31ff.

schliessen, dass dieser Titel jedenfalls der Theophrastischen Generation noch unbekannt war.

Eine gewisse Bestätigung hiefür liegt in dem Titel der Theophrastischen Parallelschrift selbst. Theophrast hat zu den logischen Hauptwerken des Aristoteles, zu den beiden Analytiken und zur Topik, Ausführungs- bezw. Erklärungsschriften verfasst, die, soweit wir verfolgen können, zu ihren Vorlagen in demselben Verhältniss standen, wie das Buch Περὶ καταφ. καὶ ἀποφ. zur Hermeneutik. Aber er hat, um dieses Verhältniss auch zum äusseren Ausdruck zu bringen, seinen eigenen Schriften die Aristotelischen Titel gegeben (Ἀναλυτικῶν προτέρων γ'. Ἀναλυτικῶν ὑστέρων ζ' Τοπικῶν β'). Warum sollte er bei der Hermeneutik von dieser Sitte abgewichen sein? In der That hat er sie, soweit es möglich war, auch hier befolgt. Περὶ ἑρμηνείας nennt er sein Buch offenbar desshalb nicht, weil die ihm vorliegende Aristotelische Schrift diese Bezeichnung nicht führte. Dagegen scheint er seinen Titel im Hinblick auf die einleitenden Worte der Hermeneutik: Πρῶτον δεῖ θέσθαι τί ὄνομα καὶ τί ῥῆμα, ἔπειτα τί ἐστι ἀπόφασις καὶ κατάφασις καὶ ἀπόφανσις καὶ λόγος, gewählt zu haben. Dass das ὄνομα und ῥῆμα für den Titel nicht in Betracht kommt, war selbstverständlich, denn die Schrift handelt vom Urtheil; von dem übrigen Theil der Ankündigung nahm Theophrast den Anfang, so wenig in diesen Worten der besondere Charakter des Gegenstands der Schrift seinen Ausdruck findet[55]). Die Theophrastische Benennung ist also eine Verlegenheitsauskunft, die nothwendig war, — weil die Aristotelische Schrift dem Exegeten überhaupt ohne Titel überkommen war.

Wie es scheint, hat Theophrast nun von hier aus rückwärts die Aristotelische Schrift selbst gelegentlich unter dem Titel Περὶ καταφ. καὶ ἀποφ. citirt. Wenigstens deutet darauf, wie ich glaube, eine Spur bei Alexander hin (comm. in Met. ad 1011 b 23, Hayduck 328, 17 f.): εἴρηται δὲ περὶ τούτων ἐπὶ πλέον ἔν τε τῷ Περὶ ἑρμηνείας (nämlich

[55]) κατάφασις und ἀπόφασις sind ja nicht specifische Urteilsformen, vgl. oben Anm. 45.

cc. 7 ff.) καὶ ἐν τῷ Περὶ καταφάσεως[56]). Dass Aristoteles eine besondere Schrift Περὶ καταφ. (καὶ ἀποφ.), die als Seitenstück zur Hermeneutik gedacht werden müsste, geschrieben habe, ist nicht wahrscheinlich. Denn abgesehen davon, dass sich von einer solchen sonst nirgends eine Spur findet, würde bei dieser Annahme die Aristotelische Hermeneutik selbst völlig unverständlich, und ebenso der Titel der Theophrastischen Parallelschrift zur Hermeneutik Περὶ καταφ. κ. ἀποφ. Nun vermuthet Zeller, dass die von Alexander erwähnte Schrift mit der Theophrastischen gleichen Namens identisch sei (S. 74, 5). Plausibler noch scheint mir die Annahme, dass Alexander hier durch ein Citat Theophrast's irregeführt wurde. Es lag ihm wohl neben dem Zusammenhang der Hermeneutik die Erläuterung in Theophrast's Schrift Περὶ καταφ. vor, und in der letzteren fand er eine Berufung auf eine Aristotelische Schrift Περὶ καταφ., die er nun kritiklos übernahm. Immerhin scheint diese Benennung auch von Theophrast nur vereinzelt angewandt worden zu sein; sonst wäre sie dem Spürsinn der alten Erklärer sicher nicht entgangen. Allgemein recipirt wurde sie jedenfalls nicht; denn es ist nicht wahrscheinlich, dass ein durch Theophrast eingebürgerter Titel für eine namenlose Aristotelische Schrift später durch einen anderen verdrängt worden wäre.

Wann der Titel Περὶ ἑρμ. aufkam, lässt sich natürlich nicht mit Sicherheit feststellen. Gewiss ist, dass er zur Zeit des Andronikus bereits gebräuchlich war. Ich vermuthe auch, dass er schon dem Verfasser von poët. 20 vorlag. Wenigstens ist es wahrscheinlich, dass er den Interpolator mit veranlasste, im Hinblick auf poët 6. 1450b 13f. (λέγω δέ, . ., λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνείαν) die Hauptdefinitionen der Schrift Περὶ ἑρμ. in die Lehre von der λέξις poët. 19—22 einzubeziehen. Jene Poëtikstelle ist aber wohl auch für die Einführung der Benennung Περὶ ἑρμ. in erster Linie bestimmend gewesen. Von hier aus wird er uns jedenfalls allein verständlich. Dann aber kann er erst zu einer

[56]) Zu ergänzen ist jedenfalls noch: καὶ ἀποφάσεως. Denn nach dem, was sich aus dem Zusammenhang Alexanders in Betreff des Inhalts der Schrift schliessen lässt, ist sie schwerlich als eine Monographie über die Bejahung gedacht.

Zeit recipirt worden sein, in der bereits die Aristotelische Hermeneutik mit der Eudemischen Schrift Περὶ λέξεως auf eine Linie gestellt — περὶ ἑρμηνείας bedeutet so ziemlich dasselbe, wie περὶ λέξεως — und die letztere wohl nur als die natürliche Ergänzung der ersteren betrachtet wurde. Und das ist frühestens in der ersten Generation nach Theophrast und Eudemus möglich.

Doch stellen wir wieder die Vermuthungen zurück, die sich nicht zu voller Evidenz bringen lassen. Gesichert ist, dass der Titel Περὶ ἑρμηνείας nicht von Aristoteles herrührt, und dass die Aristotelische Schrift, die wir unter diesem Namen kennen, titellos auf die Nachfolger des Stagiriten gekommen ist. Man wird sofort bemerken, dass diese letztere Thatsache nun auch für unsere Auffassung von dem litterarischen Charakter der Schrift die endgültige Bestätigung bringt. Sie erklärt sich allein durch die Hypothese, dass die Hermeneutik ein unfertiger Entwurf war, dessen redaktioneller Abschluss dem Aristoteles nicht mehr möglich war, und sie wirft nun ihrerseits ein neues Licht auf das Faktum, dass die Hermeneutik in keiner anderen Aristotelischen Schrift erwähnt wird. Wir dürfen annehmen, dass unsere Schrift, später als alle übrigen, wenigstens als die uns erhaltenen, abgefasst, als titelloser Entwurf von Theophrast im Aristotelischen Nachlass aufgefunden wurde.

Ich will zum Schluss das Gesammtergebniss unserer Untersuchung kurz zusammenfassen. Die Hermeneutik stammt von Aristoteles. Aber sie ist kein Werk aus einem Guss. Das 14. Kapitel ist früher, das 9. später als der Grundstamm. Doch ist Kap. 14 noch vom Verfasser selbst der Schrift angehängt worden. Und Kap. 9, das eine Reaktion des Aristoteles auf einen von der Eubulidischen Schule gegen ihn gerichteten Angriff darstellt, ist annähernd gleichzeitig mit Kapp. 1—8. 9—13 und ebenfalls vom Autor an seiner jetzigen Stelle eingefügt worden. Das Schriftchen lag ohne Zweifel wesentlich in seiner jetzigen Gestalt schon dem Theophrast vor. Es ist ein unvollendeter Entwurf aus der letzten Zeit des Aristoteles, nicht mehr zu formellem Abschluss gelangt und ohne Titel hinterlassen, erst von Theophrast dem Schulbetrieb des Peripatos einverleibt.

## III.

# Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabant.

Von

**Clemens Baeumker.**

In der Lebensgeschichte des Siger von Brabant, welche ich meiner Ausgabe der „Impossibilia"[1]) beifügte, musste ich einen in neuerer Zeit lebhaft umstrittenen Punkt unerledigt lassen. Bekanntlich führt Dante (Parad. X, 136) den berühmten Lehrer der Artistenfacultät zu Paris, den Finder „neiderregender Wahrheiten", unter den seligen Gottesgelehrten vor, welche in himmlischem Kreise um Thomas von Aquino geschart sind. Wollte es dazu schon nicht recht stimmen, dass zuverlässige Quellen den Brabanter als verstrickt in einen Inquisitionsprocess vorführen, so entstanden neue Schwierigkeiten durch eine Nachricht in der um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts entstandenen italienischen Bearbeitung des Roman de la Rose der beiden französischen Dichter Guillaume de Lorris und Jehan de Meung, welche Castets im Jahre 1881 unter dem Namen „Il Fiore" veröffentlichte. Der Dichter dieses italienischen Sonnettenwerkes, Durante, ein ungefährer Zeitgenosse Dante's, lässt dort eine seiner allegorischen Figuren, den Falsenbiante (Faux-semblant), den Sohn der Hypokrisie, unter den Thaten, deren dieser zum Beweise seiner Macht sich rühmt, auch die an-

[1]) Die Impossibilia des Siger von Brabant, eine philosophische Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Münster 1898.

führen, dass er den Mastro Sighier am Römischen Hofe in Orvieto habe sterben lassen „a ghiado a gran dolore“.

Wie der Herausgeber des Fiore, so nahmen auch die späteren, welche sich mit der Frage beschäftigten, unbedenklich die Identität dieses Mastro Sighier mit dem aus der Geschichte der Philosophie bekannten Siger an, den Dante feiert. Der Schwierigkeit, diese Nachricht über den Tod Siger's mit seiner Verherrlichung bei Dante zu vereinen, suchte man in verschiedener Weise zu entgehen. Castets, der es undenkbar fand, dass Dante einen Mann habe ins Paradies versetzen können, der durch das Schwert hingerichtet war, wollte den Worten „a ghiado a gran dolore“ eine andere Bedeutung geben. Wie das französische glaive nicht selten, so sei hier ghiado bildlich genommen, vom Schwert der Schmerzen, und bedeute, dass Siger in Noth und Elend gestorben sei. — Gaston Paris[2]) erhob gegen diese Deutung Widerspruch: „a ghiado“ heisse „durch das Schwert“. Aber eben diese Bestimmung der Todesart biete die Möglichkeit, die Stellungnahme Dante's zu begreifen. Denn da für Ketzer die regelmässige Strafe der Feuertod gewesen sei, so weise die Hinrichtung durch das Schwert auf einen anderen Grund der Justificirung hin, ohne Zweifel auf einen solchen politischer oder kirchenpolitischer Natur. Hier aber habe Dante als Ghibelline gar wohl auf der Seite Siger's stehen und seiner politischen Anschauung indirect durch die Verherrlichung Siger's Ausdruck geben können. Gewiss ist diese von Gaston Paris mit Scharfsinn und grosser Gelehrsamkeit durchgeführte Erklärung in hohem Maasse beachtenswerth; aber überzeugend sind seine Ausführungen schon deshalb nicht, weil, wie jüngst F. X. Kraus erinnert hat[3]), auch Justificirungen von Häretikern durchs Schwert vorkamen. — Etwas verzwickt ist die Art, in der Cipolla einen Ausweg zu finden suchte. „A ghiado“ heisse „durch das Messer“; Durante lasse die fanatische Wuth der Mendicanten gegen ihre Gegner selbst zum Meuchelmorde greifen. Aber diese Beschuldigung, die Durante gegen sie ausspreche, sei nur ein boshaftes Gerede,

[2]) Sein Aufsatz wieder abgedruckt: La poésie du moyen âge, leçons et lectures par Gaston Paris. II. Paris 1895. S. 165—211.

[3]) Litteraturblatt für germanische und romanische Philologie, 1899, Nr. 6.

ausgegangen von der mendicantenfeindlichen Professorenpartei in Paris. In Wahrheit sei Siger — Cipolla denkt dabei nicht an Siger von Brabant, sondern an einen älteren Siger von Courtrai[4]) — vielmehr in Orvieto eines ruhigen Todes gestorben.

Das von meinen Vorgängern herbeigetragene urkundliche und annalistische Material ermöglichte es mir damals nicht, in dieser Frage zu einer sicheren Entscheidung zu kommen. Auch die seit dem Erscheinen der Aufsätze von G. Paris und Cipolla durch die École de Rome veröffentlichten Regesten aus den Urkunden des Vatikanischen Archivs führten nicht weiter[5]).

Und doch lag schon beim Erscheinen von Castet's Ausgabe des Fiore seit mehreren Jahren eine Nachricht gedruckt vor, die, wäre sie beachtet worden, vielen Streit überflüssig gemacht hätte. Es ist das Verdienst von Paget Toynbee, auf diese bisher für unsere Frage nicht herangezogene Stelle hingewiesen zu haben, zuerst in seinem gleichzeitig mit meinem „Siger" erschienen „Dictionary of proper names and notable matters in the Works of Dante", Oxford 1898, S. 496, und soeben in einer Notiz des „Athenaeum", 1899, Juli 29. Wenn Toynbee am letztern Orte meint, dass Charles Plummer zuerst auf die Stelle hingewiesen habe, so habe ich dem nicht näher nachgehen können.

Die Nachricht findet sich in der von einem Brabanter geschriebenen Fortsetzung der Weltchronik des Martin von Troppau (Toynbee spricht an beiden Orten irrig von „a Brabantine chronicle"), welche Weiland seiner im XXII. Bande der Monumenta Germaniae historica veröffentlichten Ausgabe jener Chronik und ihrer für die Geschichte von Orvieto ziemlich wichtigen, für Siger gleichwohl eine Ausbeute nicht gewährenden Fortsetzung, der Continuatio Pontificum Romana (nach Scheffer-Boichorst, dem freilich Himmelstern — meines Erachtens mit zutreffenden Gründen — widerspricht, vielmehr Orvietanischen Ursprungs) im XXIV. Bande der gleichen Sammlung (Toynbee spricht irrthümlicher Weise an

[4]) Diese ganze Konstruktion von drei Sigeren, welche das Wesentlichste in Cipolla's Aufsatz ist, glaube ich in meinem Werke nach allen Seiten hin zurückgewiesen zu haben.

[5]) A. a. O. S. 105.

beiden Orten von Bd. XXIII) nebst einigen anderen kleineren Fortsetzungen hat folgen lassen.

Dort heisst es (MG. SS. XXIV, 263): Huius (gemeint ist, wie in dem ganzen Abschnitt bei der gleichen Formel, König Rudolf von Habsburg, nicht, wie Toynbee fälschlich will, der unmittelbar vorher genannte Papst Nicolaus IV.) tempore floruit Albertus de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit, ibique post parvum (Toynbee schreibt an beiden Orten unrichtig parum) tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit.

Durch diese, wie Weiland nachweist, etwa 1319—1323 niedergeschriebene Chronik wird zunächst die Identität des Mastro Sighier Durante's mit dem von Dante erwähnten Professor in Paris ausser Zweifel gestellt. Wenn der Chronist die Nachricht von der Reise Siger's an den römischen Hof bringt, unmittelbar nachdem er davon geredet hat, dass derselbe wegen glaubenswidriger Lehren in Paris sich nicht habe halten können, so scheint das freilich zunächst mit der von Échard benutzten Quelle im Widerspruch zu stehen, nach welcher er von Paris sich nach Lüttich begab, wo er ein Kanonikat inne hatte. Allein ein solcher zwischenliegender Aufenthalt in Lüttich ist durch die summarische Notiz des Chronisten nicht ausgeschlossen. Von Lüttich aber sich an den römischen Hof zu wenden, dazu hatte Siger auch nach dem, was Échard's Quelle erzählt, sehr wohl Veranlassung. Wie wir dort erfahren, trug der Dominicaner Simon Duval, der Grossinquisitor für Frankreich, der zu St. Quentin in Vermandois Gericht hielt, im Jahre 1277 den Dominicaner- und Minoritenbrüdern auf, den Siger wegen seiner Häresien zum persönlichen Erscheinen vor seinem Richterstuhle zu veranlassen. Da mochte es dem gefeierten Lehrer nahe liegen, von dem Inquisitor an den römischen Stuhl selber zu appelliren, um so mehr, als jener einer Ordensgemeinschaft angehörte, gegen die er einst als Parteigänger Wilhelm's von St. Amour gekämpft und mit deren Mitgliedern Albert und Thomas von Aquino er noch jüngst in lebhafter

litterarischer Fehde gestanden hatte. Nicht ausgeschlossen ist auch, dass der doch immerhin hochangesehene Mann dann an der Curie selbst oder im Zusammenhang mit ihr ein Unterkommen gefunden. Ein solcher Ausgang wäre nicht beispiellos.

Das traurige Geschick aber, welches den Siger in Orvieto traf, wurde, wie wir aus dem Chronisten ersehen, weder durch einen Inquisitionsprocess in Glaubenssachen herbeigeführt, mögen wir dabei nun an die Fortsetzung des von Simon Duval eingeleiteten oder an einen neu bei der Curie angeregten denken, noch — wie Gaston Paris wollte — durch eine politische oder kirchenpolitische Anklage. Wenn er „a clerico suo quasi dementi perfossus periit“, so haben wir es mit der sinnlosen That eines Einzelnen zu thun, und zwar — was zahlreiche Analogien bei Du Cange als Sinn des „clericus“ in diesem Zusammenhange ergeben — seines Sekretärs, der ihn mit seiner Waffe durchbohrte. Ein solcher Tod, etwa durch einen Messerstich, konnte sehr wohl — z. B. weil die Wunde nicht sofort tödlich war, in Folge Wundfiebers oder dgl. — sehr schmerzhaft sein. So versteht sich aufs beste Durante's vielberufenes „a ghiado a gran dolore“. In der Uebersetzung dieser Worte ist Cipolla beizutreten. Seine weitere Annahme dagegen, die Nachricht vom gewaltsamen Tode Siger's sei eine boshafte Erfindung der Pariser Professoren, hat sich nunmehr definitiv als irrig erwiesen.

Unaufgeklärt bleibt freilich, was den „Clerk“ zu seiner That verleitete. Durante, bei dem Falsenbiante sich rühmt, dass kein anderer als er den Siger habe sterben lassen, will, entsprechend der Bedeutung des allegorischen „Falsenbiante“, damit anscheinend die Schuld den Mendicanten aufbürden. Aber abgesehen von der ungeheuerlichen Beschuldigung, die darin läge, wenn man den Eifer jener Männer selbst vor einem Meuchelmorde oder doch der Anstiftung zu einem solchen nicht wollte zurückschrecken lassen, so erscheint es doch gänzlich unwahrscheinlich, dass gerade Siger ein Mitglied oder einen Freund der Mendicanten als Secretär sollte mit sich geführt haben. Dass aber ein gänzlich Fremder von den Mendikanten zu seiner Unthat angestiftet sei, dürfte schon durch

den Zusatz „quasi dementi" ausgeschlossen sein; denn dieser weist vielmehr auf eine spontan in der Erregung vollführte That hin.

Wenn also Durante gleichwohl den von ihm und seiner Vorlage viel gescholtenen Mendicanten die Schuld für jenes Ereigniss auf ihr Conto zu schreiben scheint, so bleibt kaum etwas anderes übrig als die Annahme, dass böswilliger Klatsch sich der Sache bemächtigt und dieselbe in der Erinnerung an die Zeit der Kämpfe Wilhelm's von St. Amour, vielleicht auch an die litterarischen Fehden Siger's mit Albert und Thomas von Aquino, in ihren Motiven entstellt habe. Denn die — zudem nicht sonderlich klare — Andeutung des Dichters Durante an Glaubwürdigkeit über die bestimmte Nachricht zu stellen, welche der gerade in niederländischen Dingen wohl unterrichtete Brabanter Chronist von seinem Landsmann bringt, geht doch nicht wohl an. Wenn Toynbee[6]) in seinem Dante-Werk noch die Auffassung von Gaston Paris unverändert wiederholte, unter Hinweis auf die Streitigkeiten Martin's IV. mit Peter III. von Aragonien, ohne dass er auch nur den Versuch machte, die vom Chronisten gegebene Version damit in Einklang zu bringen, so scheint auch er in seinem neuesten Aufsatz[7]) davon abgekommen zu sein. — Wer freilich zuerst der Ermordung Siger's jenes Motiv untergelegt und auf welchem Wege die Auffassung bei Durante im einzelnen entstanden ist, das wird sich jetzt nicht mehr ausmachen lassen.

Für die Zeit von Siger's Tod dürfte sich auch aus der Nachricht des Chronisten keine vollkommen sichere Bestimmung gewinnen lassen. In den Jahren, welche dafür in Betracht kommen können, weilte der Römische Hof dreimal in Orvieto, unter Martin IV. 1281—1284, unter Nikolaus IV. 1290—1291 und unter Bonifaz VIII. einige Monate des Jahres 1297. Gaston Paris erinnert daran, dass Martin IV. mit dem Cardinallegaten Simon von Brie identisch ist, der in zwei Entscheidungen (aus den Jahren 1266 und 1275) Streitigkeiten an der Pariser Universität zu schlichten gehabt hatte, bei welchen Siger (und zwar bei der

[6]) A Dante Dictionary p. 496.

[7]) Athenaeum l. c.

zweiten in hervorragender Weise) betheiligt war, und der deshalb jenem unruhigen Geiste nicht das beste Andenken bewahrt haben mochte. Er ist daher der Ansicht — und Toynbee stimmt ihm darin bei —, dass die Hinrichtung Siger's in die Zeit von 1281 bis 1284 falle [8]). Ich habe dagegen eingewendet [9]), dass im Gegensatz zu der ruhigen Zeit von Martin's IV. Orvietaner Aufenthalt die Monate, in denen Nicolaus IV. in Orvieto weilte, eine überaus lebhafte Thätigkeit in Inquisitionsangelegenheiten aufweisen, und mich daher für die Zeit von 1290 Juni bis 1291 October entschieden.

Beiden Begründungen ist jetzt ihr Fundament entzogen, da ja die Ermordung Siger's durch seinen Secretär, soweit wir aus dem Chronisten ersehen, nicht im Zusammenhange mit einem Process stand.

Wenn freilich die von Toynbee angenommene Beziehung des „Huius tempore" auf die Zeit Nikolaus IV. (Papst 1288—1292) stimmte, so dürfte — was Toynbee selbst allerdings nicht gesehen hat — der spätere Ansatz zweifellos richtig sein. Allein wie schon oben bemerkt wurde, bezieht dies „Huius tempore" in Wirklichkeit sich nicht auf den unmittelbar vorher genannten Nikolaus IV., sondern auf König Rudolf von Habsburg (1273—1291), zu dessen Regierung eine Reihe von Ereignissen mit der gleichen Formel: „Huius tempore" vermerkt wird. Die Hoffnung aber, aus der Reihenfolge dieser Bemerkungen eine Entscheidung gewinnen zu können, wäre trügerisch. Dieselben sind ohne bestimmte chronologische Ordnung gemacht. Die Notiz über Siger findet sich zwischen einem Vorgang aus dem Jahre 1288 und einem aus dem Jahre 1285, hinter dem dann noch ein Nachtrag aus dem Jahre 1277 folgt. So bleibt uns die ganze Zeit von 1273 bis 1291 offen. Zwar Bonifaz VIII. (in Orvieto 1297), an den auch aus andern Gründen nicht gedacht werden kann, ist dadurch ausgeschlossen; ob das Ereigniss aber in die Zeit des Aufenthalts Martin's IV. zu Orvieto (1281—1284), oder des von Nikolaus IV. (1290—1291) zu setzen ist, darüber wird nichts entschieden.

[8]) Es könnte auch darauf hingewiesen werden, dass Martin IV. nach Tolomeo von Lucca (Muratori, Rer. Italic. script. XI, 1185) ein Freund der Mendicanten war. Freilich war wieder Nikolaus IV. ursprünglich selbst Minorit.

[9]) A. a. O. S. 87 ff. 105.

Nichtsdestoweniger scheint mir jetzt auf Grund des neuen Materials die grössere Wahrscheinlichkeit für die Zeit Martin's IV. zu sprechen. Im Jahre 1277, in dem Simon Duval den Siger vor seinen Richterstuhl lud, hatte sich dieser bereits von Paris entfernt. Wenn nun der Chronist erzählt, dass Siger, nachdem er Paris verlassen und sich zur Römischen Curie begeben hatte, nach kurzer Zeit ermordet wurde (ibique post parvum tempus ... periit), so dürfte es damit nicht wohl zu vereinen sein, wollte man seinen Tod auf 1290 oder 1291 ansetzen. Sehr gut dagegen stimmt hierzu die Zeit von 1281—1284. Um 1282 also wird Siger aus dem Leben geschieden sein.

---

# IV.

# Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch** in Graz.

(Fortsetzung.)

Wir haben bereits gesehen, dass Aristoteles seine Gottheit als ausserhalb der Natur stehend annimmt, also dass nicht von der Gottheit die Natur in Bewegung gesetzt erscheint, sondern so, dass von der Natur die Gottheit angestrebt wird, welche Letztere ohne Leiden und ohne Thun in einer ihr allein eigenen ἐνέργεια von wunderbarem Verhalten beharrt. In dieser Beziehung hatte Plato seine Idealzahlen dem Menschen etwas mehr nahe bringen wollen, ohne dass ihm dies vollständig geglückt wäre, wie des Aristoteles Polemik in M und N zeigt. Plato meinte, dass dann, wenn er seinen Idealzahlen anthropomorphistisch gefärbte Kräfte einhauchte, die Entstehung der Dinge erklärt sei, ohne zu beachten, dass eine übersinnliche Idee und eine abstracte Zahl, sollten nicht diese ihre Eigenschaften verwischt werden, nie und nimmer auf das Niveau des Sinnlichen und Concreten gebracht werden können. Anders Aristoteles. Er war es, der eigentlich den Ideen Platos das ihnen von Anfang an inne wohnende Ansichsein wieder zurückgab in der

Form seiner *οὐσίαι*, welche logisch-metaphysisch zu denken sind. Daher postulirt Aristoteles seine Zweckursache, welche in ähnlicher Weise, wie die Gottheit leidenslos, wenn auch nicht, wie dieses inactiv sein sollte. So erklärte sich der Abscheu des Aristoteles gegen alles Allegorisiren und Mythologisiren, wie es in der langen Reihe der Pythagoreer und Platoniker solange geübt wurde. Aber hören wir ihn selbst. Im 7. Cap. des 1. Buches *π. γενέσ. κ. φθορ.* wendet sich Aristoteles vor Allem scharf gegen Diejenigen, welche glaubten, dass durch Gleiches Gleiches entstehe. Es sei zwar das Resultat eines Werdens in einem Voraufgehenden enthalten; dieses Letztere aber sei selbst allem Werden entrückt, insofern dasselbe Voraufgehende zwar wirke und schaffe, aber trotzdem unbeweglich, unveränderlich, leidenslos sei (*καὶ γὰρ τὸν ἰατρόν φαμεν ὑγιάζειν καὶ τὸν οἶνον. τὸ μὲν οὖν πρῶτον κινοῦν οὐδὲν κωλύει εἰ μὲν κινήσει ἀκίνητον εἶναι. ἐπ' ἐνίων δὲ καὶ ἀναγκαῖον τὸ δ' ἔσχατον ἀεὶ κινεῖν κινούμενον. ἐπὶ δὲ ποιήσεως τὸ μὲν πρῶτον ἀπαθές, τὸ δ' ἔσχατον καὶ αὐτὸ πάσχον. ὅσα γὰρ μὴ ἔχει τὴν αὐτὴν ὕλην, ποιεῖ ἀπαθῆ ὄντα οἷον ἡ ἰατρική. αὐτὴ γὰρ ποιοῦσα ὑγίειαν οὐδὲν πάσχει ὑπὸ τοῦ ὑγιαζομένου.* 324a 29—b 1). Vergleichen wir nun damit die Annahme der Platoniker. Nach ihnen müsste nicht ein *ἀπαθές* des Princips vorausgesetzt werden, sondern es müsste vielmehr dasselbe bei ihnen in alle möglichen Dinge verwandelt werden können. Jedenfalls hätten die Zweiheit und Dreiheit bei ihnen keine Verschiedenheit mehr (M 1082b 19—23, 26—28). Oder wenn wir dem Alexander 761, 10—19 das Wort lassen, wenn er die These des Aristoteles behandelt, wornach eine Klasse von Platonikern zwischen den Zahlen, ja sogar zwischen den Einheiten eine Verschiedenheit constatirt hat: „Nachdem er (Aristoteles) dies gesagt, fragt er wieder, ob die Zahl der Selbstdreiheit grösser sei als die Selbstzweiheit, oder ob dies nicht der Fall ist. Denn wenn die Dreiheit nicht grösser ist als die Zweiheit, so wäre dies absurd; und wenn sie grösser ist, so ergiebt sich, dass in ihr auch etwas Gleiches enthalten sei; denn wir können von dem Grösseren etwas dem Kleineren Gleiches wegnehmen, so dass die Selbstzweiheit der in der Selbstdreiheit enthaltenen Zweiheit gleich wäre. Von dem Gleichen aber gilt, dass es nicht eine Verschiedenheit aufweist; es ist also die Selbstzweiheit nicht ver-

schieden von der in der Selbstdreiheit enthaltenen Zweiheit. Und somit müssen die Zahlen gegenseitig unverschieden (ἀδιαφόρους καὶ συμβλητάς) sein.“ Damit erscheint nun der Anschluss an die oben erwähnte Stelle aus der Schrift π. γεν. κ. φθορ. gegeben. Denn Philoponus erklärt, (114, 16—19), dass man eine Wirkung, ein Werden und Vergehen, nicht da erwarten könne, wo Gleiches auf Gleiches wirke, da ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου ἀπαθὲς εἶναι. Und das gilt namentlich von den Consequenzen der Platonischen Idealzahlenlehre, wie wir gesehen. Denn wenn, fährt Philoponus fort, nur das Gleiche aufeinander wirkte, dann gäbe es kein Unvergängliches und Ewiges. Wir hätten ja lauter in einander übergehende, weil gleiche Zustände und Kräfte. Es sei also unmöglich, dass man Gleiches auf Gleiches einwirken lasse. Und Aristoteles hat darauf seinen Grundsatz von den unbeweglichen Principien, sei diese Unbeweglichkeit relativ, wie bei den Zweckursachen gewöhnlicher Art, oder absolut, wie bei der Gottheit, gebaut. Natürlich ist Philoponus als Neuplatoniker mit dieser Haltung des Stagiriten nicht zufrieden. Denn er kehrt den Standpunkt hervor, welchen, wie wir sahen, bereits Plato eingenommen, und sagt (151, 7—24): „Aristoteles scheint die Vergleichung des Bewegenden mit dem Handelnden (Bewirkenden) nicht richtig angestellt zu haben. Denn indem er dasjenige Bewirkende aufsucht, was in dem Bewirken von dem Leidenden etwas wieder entgegen leidet, und indem er sagt, dass, wie sich das Bewegende so auch das Bewirkende verhält, führt er einiges Bewirkende auf, das in dem Bewegen von dem Bewegten nicht wieder entgegen bewegt wird, sondern etwas, was zwar relativ bewegt wird, jedoch nicht bei der activen Bewegung desselben in einer Gegenbewegung sich befindet, d. h. was wohl bewegt, aber nicht in dieser Bewegung zugleich wieder entgegen bewegt wird. Solcher Art sind diejenigen Dinge, welche in ungehinderter (προσεχῶς) Bewegungsthätigkeit sich befinden, wie die organische Wärme, die Muskeln, der Stock. Aber es handelt sich, meint Philoponus, nicht um solche Ausnahmsfälle, sondern darum, ob in der activen zugleich eine passive Bewegung mit inbegriffen sei. Und wenn auch nicht auf alle Fälle dies passt, so passt es doch auf die Allgemeinheit derselben, dass sowie von dem Bewegenden Manches nicht unbe-

weglich ist, ebenso auch von dem Bewirkenden, wenn das seelische Princip die Analogie des Bewegten bewahrt; denn die Seele, welche bewegt (man hat hier an das Beispiel der ἰατρική bei Aristoteles zu denken, welche, wie dieser sagt, bei ihrer Wirksamkeit unveränderlich und unbeweglich bleibt), erfährt eine Gegenbewegung, wenn auch nur in relativem Sinne. Und damit, meint Philoponus, wäre von der Bewirkung (ποίησις) etwas nachgewiesen, was nicht auf die Gattung der Bewegung überhaupt passt, was schon deshalb in genaue Beachtung gezogen zu werden verdiene, weil man nicht von einem γένος in dem Bereiche der Bewegungen sprechen dürfe, sondern nur von categoriellen, also agenerischen Einzelheiten."
Nun hat aber auch Aristoteles die Relativität seiner Behauptung vorausgesetzt, und wenn er es nicht so prononcirt an dieser Stelle gethan, so musste sich diese Relativität aus dem ganzen Systeme des Aristoteles ergeben, welches erst durch die in Metaphysik Λ—N hervorgehobenen Bestimmungen klar erscheint. Aber Philop. hat offenbar das Nämliche vor Augen, wogegen Aristoteles, wie wir gesehen haben, in M und N kämpft. Aristoteles will die Verschwommenheit, welche dadurch entsteht, dass jedes Bewegende zugleich ein Bewegtes sein könne, mit Rücksicht auf die einer solchen Annahme zu Grunde liegenden Principien aufheben; und das thut Aristoteles überall, wo er nur kann, in der Schrift π. γενέσ. κ. φθορ. ebensogut, wie in der Metaphysik. Und wenn der Schluss von Buch N in diesen Sinn ausklingt, dann wird man schwerlich anders können als darin das Hauptargument für die Theorie des Aristoteles und gegen die Annahme seiner Gegner zu erkennen. Vgl. eine Analogie bei Teichmüller (Aristotelische Forschungen 2, 294*)).

Was wir gesagt, kann man durch N 1092b 16—18 bestätigen, eine Stelle, für deren Echtheit nicht nur der so eben dargelegte Parallelismus der Gedanken, sondern auch G. Engel (Rhein. Mus. N. F. 7, 398—400) spricht, indem er damit Stellen, wie 642a 18. 150b 22. 151a 20 vergleicht, worin dargethan wird, dass nicht eine beliebige Vereinigung der Theile der ὕλη, sondern nur eine ganz bestimmte Vereinigung die Möglichkeit des Zustandekommens der Wesenheit biete. Aristoteles hatte eben deshalb gegen die

Unvollkommenheit in der Weltbildung des Plato gesprochen, weil er sich nicht enträthseln konnte, wie die hylischen Eigenarten der Zahlen auf einander wirken sollten, um die Dinge zu erzeugen. Das Alles hat nun Aristoteles 1092 b18—25 recht deutlich ausgesprochen. Ich brauche mich nicht mit der dazu gehörigen Erklärung Alexanders (828, 2ff.) zu befassen. Die Sache würde einer eigenen Abhandlung oder eines Buches bedürfen. Wir ziehen nur den Schluss: Die Philosophie des Aristoteles ist noch nicht zur Exactheit späterer Annahmen gediehen. aber er hat den Anlauf dazu genommen, die Platonische Philosophie zu übertreffen, indem er seine Wesenheiten den Idealzahlen kurzer Hand gegenüberstellte. Diese Thatsache allein sollte uns genügen, die Reihenfolge des Buches von I—N richtig zu würdigen. Denn vor allem muss man sich fragen, ob Aristoteles ohne polemische und dogmatische Behandlung der Fragen, welche hier einschlägig sind, auskommen konnte.

Nach all dem bisher Gesagten dürften die Meinungen jener Gelehrten als beachtenswerth zu gelten haben, welche von den Büchern M und N so sprechen, dass man daraus ersieht, sie haben dieselben als einen integrirenden Bestandtheil der Metaphysik erkannt in einer Weise, welche ihre bisherige Stellung am Schlusse des ganzen Werkes gerechtfertigt erscheinen lässt. Denn diese beiden Bücher, obwohl von Thomas v. Aquino nicht gelesen und in der Uebersetzung des Argyropolus weggelassen, werden doch dem Aristoteles von Syrian und Philoponus zugewiesen, dann auch von Alexander von Aphrod.

Es dürfte hier endlich am Platze sein, das einzuschalten, was ich über die Anschauungen der Gelehrten über die Echtheit oder Unechtheit des, dem so eben zuletzt erwähnten wichtigen Commentator zugeschriebenen Werkes zur Metaphysik zu sagen habe. Wir haben dabei mit dem Aufsatze von Freudenthal in den Abhandlungen der Berliner Akad. vom Jahre 1884 zu rechnen, dessen Darlegungen ich, so gelehrt sie scheinen, doch nicht voll anzuerkennen im Stande bin. Schon S. 6 des erwähnten Aufsatzes ist eine Instanz gegen Freudenthal selbst. Denn sogar in den quaestiones des Alexander (1, 1) findet sich die Erklärung des

Averroës, von welchem Freudenthal behauptet, dass der von ihm benutzte Alexander ein ganz anderes Colorit zeige als der uns vorliegende, also dass der letztere unecht und nur der erstere echt sei. Um überhaupt dem Endergebniss der hier von mir zu veranstaltenden Untersuchung vorzugreifen, so gesteht auch Freudenthal selbst zu, dass der sogenannte Pseudo-Alexander, d. h. der nach ihm benannte Commentar zu E-N (Zeller will im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 9 S. 535f. auch B dazu rechnen, ohne dass ich den Grund dafür einsehe), dessen Unechtheit ja selbst der neue Herausgeber Hayduck als einen nicht bewiesenen ansieht, nicht später als 600 nach Chr. geschrieben sei; Averroës, aus dessen Commentar nach Freudenthal die echten Fragmente des Alexander sich ergeben sollen, benützt ja auch unseren Alexander, und man könnte schon von vornherein geneigt sein, anzunehmen, dass das Werk des sogenannten Pseudo-Alexander nur einen Theil jener Lehren enthält, welche von Averroës benutzt worden sind. Denn meine Revision des Alexander-Commentars in Verbindung mit den Fragmenten des Averroës bei Freudenthal hat das Resultat geliefert, dass allerdings in den letzteren Manches steht, was wir heute in unserem griechischen Alexander nicht lesen, aber im grossen Ganzen ist der Inhalt dieses Alexander mit demjenigen des Averroës ziemlich gleichartig, und es hat den Anschein, als ob Averroës einen Alexander benutzt hat, welcher durch dessen zahlreiche Commentatoren verändert worden war. Dieses Ergebniss wird durch die jüngst erschienenen Darlegungen Ludw. Stein's über die Continuität der griechischen Philosophie unter den Arabern im 3. Hefte des Archivs für Geschichte der Philosophie (1898) geradezu bestätigt. Dies gesteht aber Freudenthal selbst zu, dass Alexander im Laufe der Zeit von manchen anderen Commentatoren Zuthaten erfuhr. Denn S. 112f. Anmerkung 7 sagt er, dass die Möglichkeit besteht, dass Averroës eine Alexander untergeschobene Schrift benutzt hat. Das ist umso wahrscheinlicher, als Freudenthal wieder weiter zugesteht, dass Averroës aller Hilfsmittel sich bediente, deren er nur habhaft werden konnte, und unter diesen waren sicherlich Umschreibungen, Uebersetzungen des Alexanders, deren Echtheit zu untersuchen dem Averroës nicht

leicht fallen konnte. Und wenn man die Zeit berücksichtigt, in welcher Averroës schrieb (12. Jahrh. n. Chr.), so wird man schon aus diesem 1000jährigen Getrenntsein des Arabers von seinem griechischen Gewährsmanne die eben erwähnten Schlüsse ziehen dürfen, sowie auch Freudenthal (S. 35[2]) zugesteht, dass Zeller (Philos. d. Griechen III $1^3$ 629) den aus arabischen Quellen stammenden Angaben ein gewisses Misstrauen entgegenbringt. Ich habe ferner nicht gefunden, dass irgend ein Fragment bei Averroës mit dem griechischen Alexander in Widerspruch steht, wogegen die meisten Citirungen bei Averroës gerade das Gegentheil darthun. Daher kann ich die Behauptung Freudenthal's (S. 9) nicht gelten lassen, dass Fragment 1, 4a. 4b. 5. 9. 11. 13 u. a. mit den entsprechenden Stücken des griechischen Commentars disharmoniren, insofern sie Aristoteles Falsches und Wiedersinniges in den Mund legten. Auf Grund meiner Anschauung von Ueberarbeitungen, welche der uns vorliegende griechische Commentar des Alexander erfahren hat, von welchen auch dem Averroës Manches vorgelegen haben mag, dürften sich die Bedenken Freudenthal's (S. 11f.) wohl zerstreuen lassen. Es ist offenbar zu weit gegangen, wenn Freudenthal (S. 17f.) glaubt, dass Alexander p. 687 (Hayduck) nicht so weitschweifig hätte sein sollen. Man kann doch dem Alexander nicht vorschreiben, was er für besser hält zu erklären und was nicht. S. 18f. kann ich ebenfalls Fr. nicht beistimmen, wenn er meint, dass Alexander in seinem griechischen Commentar nicht die Thatsache erwähnt, dass der ewige Beweger ein geistiges Wesen ist; denn in Wahrheit hat Aristoteles selbst noch nicht auf diesen Umstand hinzuweisen für gut befunden, vgl. Aristoteles 1071 b. Wenn Fr. einen Hauptnachdruck auf die Stellen legt, in welchen Aristoteles als Beispiel erwähnt wird (S. 20), dann muss dem gegenüber gehalten werden, dass Freudenthal die Stellen missverstanden. Ich glaube ferner noch immer an Bonitzens Ansicht gegen Freudenthal festhalten zu müssen, dass Alexanders griechischer Commentar mit seinen sonstigen Ansichten in Uebereinstimmung sich befindet; die S. 21 von Freudenthal angeführten Stellen, welche das Gegentheil beweisen sollen, können mich nicht abhalten, weil in solchen sub-

tilen Dingen die genauere Distinguirung von Seiten Freudenthal's fehlt. Auch die neuplatonischen Ideen, welche in dem griechischen Alexander-Commentar zum Vorschein kommen sollen (Freudenthal S. 22f.), können mich nicht hierin beirren, weil es nur der philosophische Jargon der späteren Zeit ist, welcher dem Alexander in die Feder fliesst. Die weiteren Beweise Freudenthal's, insbesondere der Beweis für die Herübernahme der Anführungen Alexander's bei Syrian von Seiten des Pseudo-Alexander auf S. 23—34, sind schwach. Pseudo-Alexander wird von Freudenthal (S. 53f.) als Polytheist hingestellt. Es ist dies ganz gut auf den echten Alexander anzuwenden, weil derselbe früher gelebt hat als jener. Wer soll aber in so später Zeit Polytheist gewesen sein? Freudenthal gesteht selbst zu, dass ein solcher nicht später als 600 n. Chr. geschrieben haben kann. Und trotz dieser im Vergleich zum Lebensalter des echten Alexander späteren Zeit sagt Freudenthal selbst (S. 55), dass Averroës einzelne Auszüge aus der ihm vorliegenden Uebersetzung einer syrischen Version in den Text seiner eigenen Erklärung eingereiht habe. Also der Aphrodisier ist aus dem Griechischen ins Syrische, aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt worden, und erst die letztere Version hat Averroës benutzt; nun denke man sich dazu die orientalische Phantasie, und man wird wohl ahnen können, wie es dabei dem echten Alexander ergangen. Freudenthal gesteht selbst zu S. 61, dass die arabisch-syrische Uebersetzung durch allerlei Schreibfehler Lücken und sonstige Verderbnisse gelitten hat: „die griechischen Conjunctionen sind in den arabischen Uebersetzungen nicht wieder zu erkennen; die Bildung der Sätze ist oft ganz zerstört; erklärende Zusätze und weitläufige Umschreibungen sind nicht selten." Es bleibt in Folge dessen sehr fraglich, ob das, was Freudenthal (S. 63) von der Verderbniss des Aristotelischen Textes sagt[1]), nicht auch auf Alexander angewendet werden muss; denn der stetige Gebrauch des Alexander-Textes in den Schulen, die Nothwendigkeit, den Schülern einen verständlichen Text zu übergeben, der Wunsch, den kanonisch gewordenen Alexander überall mit sich und mit den Lehrmeinungen späterer Zeiten übereinstimmen

[1]) Vgl. das litterar. Centralbl. v. J. 1898 Nr. 29 Col. 1095.

zu sehen, sind hier besonders im Auge zu behalten. Von welcher Beliebtheit übrigens Alexander bei den Arabern war, wie er wiederholt in diese Sprache übertragen wurde, hat Ludw. Stein (Arch. f. Gesch. d. Philos. v. J. 1898 S. 314—317) gezeigt, und Jourdain (Forschungen S. 91f.) theilt meine Ansicht, welche ich so eben betreff der wiederholten Uebersetzungen des Alexander vorgebracht habe, in der Beziehung, dass sich dadurch eben verschiedene, ursprünglich nicht im Alexander stehende Dinge einschoben. Denn wenn es wahr ist, was de Lagarde, de Geoponicon vers. syriaca comment. Lipsiae 1855 (Teubner) p. 3fg. bemerkt, dass er von den syrischen Uebersetzungen keine einzige kenne, cuius auctor verbum aut addere scriptori graeco aut detrahere ab eo sibi permiserit —, dann mag sich Freudenthal wegen der, wie wir sahen, sich aus anderweitigen Belegen ergebenden Aenderungen am Alexander-Texte, wohl zu sehr an diese und ähnliche Gründe gehalten haben, nach denen Alexander unversehrt auf Averroës gekommen sein müsste. Ausserdem muss erwähnt werden, dass die griechischen Commentatoren zur Zeit der Araber im Oriente häufiger gelesen wurden als Aristoteles selbst (Jourdain, Forschungen S. 234). Ueber eine von der de Lagarde'schen abweichende Ansicht Victor Ryssel (über den textkrit. Wert d. syr. Uebersetzungen vgl. griech. Classiker I S. 4, Progr. v. Leipzig 1880).

Wir können also nicht anders als uns der Führung des Aphrodisiers anzuvertrauen. Duval zeigt, insofern auch die gewöhnliche Eintheilung der Bücher der Metaphysik nach dem Geiste des Alexander gehalten ist, dass M und N dem Aristotelischen Corpus zugehören, auch daraus, dass VIII 1 der Philosoph selbst verspricht, er wolle über die mathematischen Wesenheiten und Ideen reden. Daran können uns deshalb selbst diejenigen nicht irre machen, welche, nach Fabricius (a. a. O. 3. 257 fffff) und gestützt auf Syrian (zu XII p. 99), glauben, dass die Metaphysik mit den Worten 1086 a 18f. ἀλλὰ-διωρισμένα beendet sei. Infolgedessen ist auch auf Duval's Anreihung der Bücher 1—10, 13, 14, 11, 12 (Fabric. 3. 256) nichts zu geben, wenn sie auch ein bestimmtes Ziel verfolgt.

Wir haben uns oben dahin ausgedrückt, dass die Aristotelische

Philosophie in gewisser Beziehung als ein integrirender Bestandtheil des Platonismus betrachtet werden muss. Wir kennen andererseits die wiederholten Hinweise des Aristoteles auf die Thatsache, dass die Wahrheit höher stehen müsse als jede Privatmeinung. Vgl. 993 b5f. Alexander p. 23, 5—7, Metaphysik M 1076 a13—16 (abgesehen von jener berühmten Stelle der Ethik, in welcher Aristoteles absichtlich zu jenem Zwecke den Plato in den Mund nimmt). Was der Stagirite so im kleinen wiederholt gedacht, kommt in den beiden Schlussbüchern der Metaphysik zu vereinigtem Ausdruck. In Folge dessen hat Aristoteles wiederholt darauf verwiesen, dass die Ideen und das Mathematische einer gesonderten Behandlung bedürfen; vgl. H 1, 1042a 22—24, sowie den Hinweis E 1, 1026a 7—10. Daraufhin muss also das von Aristoteles in M über die Mathematik als seine eigene Ansicht Hingestellte als das bezeichnet werden, was es ist, nämlich die Gegenüberstellung dieser seiner Anschauung und jener Platos. Es war eine bedeutsame Frage, um welche es sich hier handelte: Die Mathematik mit ihrer auf geheimnissvoller Verbindung von Materie und Form ruhenden allegorischen Bedeutung, welche ihr die Pythagoreer beilegten, und welche, wie ich in meiner Abhandlung über Analogie und Phantasie (Arch. f. system Philos. IV, 160ff.) gezeigt habe, eine hervorragende Stellung innerhalb der philosophischen Probleme eingenommen hatte. War ja doch auch die von Aristoteles aufgestellte Definition der Mathematik in E und K geeignet, in Aristoteles selbst Zweifel zu erregen, welche er nur auf Grund seiner gesammten Metaphysik zu beseitigen vermochte. Daher lag es in der Natur der Sache, dass die heikle Frage erst am Schlusse (in M und N) zur Behandlung kam. Die Angelegenheit stellte sich nämlich so: Da ein Vorzug der Mathematik gegenüber der Physik darin besteht, dass ihre Elemente unbeweglich sind, während bei der letzteren das Gegentheil stattfindet, da sie aber der Philosophie gegenüber im Nachtheile sich befindet, insofern in der letzteren durchaus Abstractionen gemacht werden, während in der Mathematik solche nur unter gewissen Voraussetzungen vorkommen (E 1, 1026a 13—16), so kann Plato zwar sagen, dass diese Mittelstellung der Mathematik zwischen den sinnlichen und übersinnlichem

Wesen es gestatte, dass hierdurch die Genesis der Dinge wenigstens im Fundamente erklärt werde, aber die Art und Weise, auf welche die genannten beiden Factoren zusammenwirken, um das zu erzeugen, was uns als gegeben erscheint, ist noch nicht bestimmt. Plato hatte diese Erklärung auch so gut wie gar nicht gegeben. Aristoteles mit seiner in M gefassten Definition der Mathematik ist, wie wir sahen, gegen jede allegorische Deutung, und deshalb nimmt er seine Zuflucht zu den feststehenden Principien seiner Metaphysik. Denn seine Z 1037a 10—17 aufgestellte Vermuthung, dass es vielleicht Zahlen sein könnten, welche als Principien Geltung haben, muss der anderen Annahme weichen, dass nur die in den Dingen als solchen enthaltenen Wesenheiten selbst Grundlagen für die Genesis und für das Verstehen der Dinge sind. Man könne sich nicht mit Plato so weit von der Wirklichkeit entfernen, dass einem dieselbe aus den Händen gleitet, und dass man das Nichts der Ideale festzuhalten glaubt. Der Mathematiker betrachtet wohl auch die Dinge, aber nur eine Seite derselben, das, was wir mit den Zahlen oder mit den geometrischen Gestalten charakterisiren; und in diesem Sinn allein kann man die Mathematik als Wissenschaft gelten lassen (M 3), aber nicht darf sie zum Rang einer Universal- d. h. einer solchen Disciplin erhoben werden, dass sie dadurch der Philosophie oder πρώτη ἐπιστήμη den Rang streitig zu machen sich unterfinge. Aus diesem Grunde hat Aristoteles nach Asklep. (363, 18—25) schon in E, wenn auch stillschweigend gegen die Platoniker polemisirt, weil ihre Principien mit der Materie allzu sehr verbunden waren, während Aristoteles zwar auch die Materie nicht leugnet, jedoch dieselbe nur von der Seite nimmt, dass sie eine in der Natur der Dinge begründete Eigenthümlichkeit bezeichnet, während sie bei Plato in die Ideen und in das Mathematische sozusagen hinein gezerrt wurde. Während Aristoteles von den Sinnendingen aus zu den idealen emporsteigt gelangt Plato umgekehrt aus den höheren Sphären in das niedrigere Fahrwasser. Und weil immer jene Philosophie im Vortheil ist, welche sich nicht allzuweit von dem Irdischen entfernt, so hat auch hier Aristoteles den Hauptnutzen.

Aristoteles bemerkt 1035b 27—31, dass man als die Vereini-

gung von εἶδος und ὕλη in dem beiderseitig als allgemein angenommenen Sinne zu einem σύνολον offenbar nur eine von der Wesenheit verschiedene Daseinsart erkennen muss. Denn Wesenheit ist nur das letzte Element, das aus der letzten ὕλη Entstandene, wobei unter ἐσχάτη ὕλη nichts anderes verstanden wird als jene Eigenschaftsgrundlage, vermöge welcher ein Ding zu einer streng definirten Erscheinung wird. Auf solche Art hat nun freilich Plato seine Principien nicht gefasst. Während dem Aristoteles ebensoviele Wesenheiten als Dinge gelten, kann Plato nicht anders als zu einer Allgemeinheit für jedes Ding seine Zuflucht nehmen, in welcher alle besonderen Dinge gleicher Art enthalten sind.

Dadurch nun, dass dem Aristoteles die Anwendung seiner Grundbegriffe der Potenz und Energie sehr erleichtert ist, weil er im Stande ist, von denselben einen Gebrauch zu machen, welcher sich eben dadurch ermöglicht, dass die wirklichen Eigenschaften der Dinge, die Schwere, Trockenheit, Feuchtigkeit u. s. w. etwas wirken können, während die Idee des Plato solches nicht zu Stande zu bringen vermag, weil sie zu wenig wirklich ist, weshalb auch die Weltschöpfung im Timäus so kläglich ausfällt, dadurch also erscheint uns das System der Philosophie und der Welt bei Aristoteles so nahe gerückt, weil es unseren Begriffen von Empirie und Induction so sehr entspricht. Dabei hat aber Aristoteles durchgehends eine Methode gewahrt, welche sich in allen seinen Schriften bewährt. Er nimmt nämlich an, dass die Principien (z. B. in der Seelenlehre) nicht hierarchisch über einander stehen (vgl. Alexander 447, 25), sondern dass das eine durch das andere durchdrungen wird, also dass schliesslich und zu oberst ein gleichsam als Blüte des Ganzen Erscheinendes, aber auf das letztere sich Stützendes zum Vorschein kommt. Dieses Princip, man könnte es das philosophische nennen, hat den grossen Vortheil des Naturgemässen, Ungekünstelten, wobei zu bemerken wäre, dass trotzdem die später soviel Unheil anstiftende classificatorische Logik Bestand hatte. Denn etwas Anderes ist das Mittel der Wissenschaft die Logik, etwas anderes die Wissenschaft selbst. Und so wie die Bewegung der Erde sich aus 2 Componenten zusammensetzt, der täglichen und jährlichen, geradeso verhält es

sich mit der Wissenschaft, welche aus Methode (Form) und Eigenart (Stoff) besteht.

Und wenn wir auf Grund solcher Principien die Aristotelische Metaphysik durchwandern, dann werden wir kaum etwas finden, was anstössig erscheinen könnte. Es zeigt sich vielmehr sehr oft, dass unberechtigtes Vorurtheil allein dahin gelangte, gewisse Stellen als unnöthig zu bezeichnen, welche es in Wahrheit gar nicht sind, wenn man den eben angegebenen Grundsätzen Rechnung trägt. So muss selbst Brandis (Gesch. d. griech.-röm. Philos. 2, 2. 547[420]) zugestehen, dass sogenannte Einschiebungen, Theile, welche nach seiner Meinung die Spuren fremder Hand an sich tragen, geringfügiger Natur sind, wie Z 4 Ende. Es sei schwerlich dahin Θ 6, 1048b 18—35 zu rechnen. In beiden Stellen kommt mit gleicher Prägnanz, wie auch sonst, die Frage nach der Bestimmung dessen zum Vorschein, was eigentlich Wesenheit ist. Denn überall, nicht bloss an diesen beiden Stellen, sucht Aristoteles, sei es durch Zuhilfenahme der Definition oder durch jene der ihm eigenen Begriffe Potenz und Actualität, welch letztere gleich einer an einem bestimmten Ende angelangten Bewegung ist, einen relativen Abschluss in der Gewinnung fester Punkte zu erlangen, welche ihm einen Gegensatz zu der vagen und nicht haltbaren Annahme der Platoniker von über den Dingen schwebenden Principien zu bilden scheinen. Von derselben Art, nur mit Rücksicht auf die in Δ definirten Begriffe φύσις und ἀρχὴ (τῆς κινήσεως) determinirt ist die Stelle Z 7, 1032a 10ff., bezüglich welcher Brandis (a. a. O. 556[430]) sich folgendermaassen äussert: „Schwerlich kann man die Angemessenheit dieser Erörterungen überhaupt, sondern nur ihr Maass und den Mangel bestimmter Zurückführung derselben auf ihren Zweck bevorständen." Dieses Maass und dieser Mangel dürften aber von demjenigen, welcher unseren bisherigen Ausführungen aufmerksam gefolgt ist, wohl auf ein Minimum sich zurückführen lassen.

Es kann nicht befremden, wenn Aristoteles bei Aufsuchung seiner letzten Principien, der οὐσίαι, sich ähnlicher Wandelungen bedient, wie in der Darstellung seiner Sterngötter.

Die in H versuchte Vereinigung der Individualitäten mittelst

gewisser Aeusserungen, welche einer Anzahl von ihnen eigenthümlich ist, mittelst der δέσις, κόλλησις, und wie sie alle heissen, bildet einen relativen Abschluss in der metaphysischen Erörterung. Gegen Brandis muss noch hervorgehoben werden, dass von diesen Hilfsbegriffen in MN Gebrauch gemacht wird. Vgl. Bonitz ind. s. v. μέτρον. Aber auch Brummerstädt (a. a. O. S. 56) ist der Meinung, dass Buch H einen Hauptabschnitt bildet. Er sagt: „Während alles Voraufgehende als Vorbereitung betrachtet werden konnte, sollen von nun an die Folgerungen aus demselben gezogen und das Resultat mehr und mehr herbeigeführt werden. Dies liegt offenbar in den Anfangsworten: ἐκ δὴ τῶν εἰρημ. συλλογίσασθαι δεῖ κτλ.“ Man wird doch wohl Klarheit gewinnen, wenn man diese meine und Brummerstädts Bemerkung in Anschlag bringt, dass nicht bloss K und Λ, sondern auch MN, wie es bei Folgerungen zu geschehen pflegt, nicht mehr mit dem Voraufgehenden und unter sich äusserlich so innig zusammenhängen, wie das bei anderen Werken stattfindet. Ja nicht bloss nach Brummerstädt (S. 59), sondern auch nach Brandis (Rhein. Mus. I 281) hat ebenso Δ genaue Beziehungen zur Metaphysik. Nach Brummerstädt (S. 60) ist Buch I in den Zusammenhang der Metaphysik gebracht, S. 61 sagt derselbe Verfasser bezüglich K (10), dass es Aristoteles liebt, da, wo er in seiner Entwicklung bis zu einem bestimmten Abschnitt gekommen ist, stille zu stehen und den ganzen Gang desselben in seinem Höhepunkt nochmals zusammenzustellen, um den Uebergang auf das nachfolgende zu vermitteln und so den innigen Zusammenhang und die Nothwendigkeit seiner Speculation aufzuzeigen. Bezüglich des Buches Λ bemerkt Brummerstädt (S. 62) ganz richtig: „Was hätte Aristoteles mit dieser Monographie, welche, an und für sich betrachtet, nur Resultate abgerissen hinstellt, bezwecken können? Und welcher anderen Aristotelischen Schrift wäre sie zu vergleichen?“ Die wiederholten, so ziemlich abweisend gehaltenen Bemerkungen gegenüber der Mathematik und dem Mathematiker, deren wir oben gedachten, von Seiten des Aristoteles in der Metaphysik sind so geartet, dass man ihnen ansicht, dass Aristoteles dabei immer an die Platoniker denkt, welche ihm in erster Linie im Sinne liegen. So geschieht

es in der Einleitung zu K 4, wo Aristoteles geneigt ist, über die Axiome desshalb zu sprechen, weil, wie gesagt, auch der Mathematiker diese Axiome benützt. Dabei ist er nicht bloss, wie in der Parallelstelle Γ 1005a 19—b5, von dem Standpunkt ausgegangen, dass jede Wissenschaft sich der Axiome bedient, sondern (vgl. 1005a 31) auch darauf bedacht, seinem früheren Platonischen Standpunkte Genüge zu leisten, in welchem er ja auch die Mathematik als die wichtigste Grundlage der Wissenschaft anerkannt haben musste. Vgl. Plato Staat (7 cap. 6 ff.). Da nun Aristoteles im Laufe seiner Entwicklung zu dem Resultate gekommen ist, dass man das Fundament noch etwas tiefer zu legen habe, so ist diese Stelle (1061b 4ff.) ein besonderer Fingerzeig auf Plato, indem Aristoteles desshalb sich hier mit den Axiomen befasst, weil auch der in seiner Philosophie die Mathematik zur Grundlage aufstellende Plato sich der genannten Axiome bedienen musste. Denn da alle Wissenschaften dieselben nöthig haben, so muss dies auch die Mathematik thun. Die Ursache daher, wesshalb Aristoteles die Axiome behandelt, ist darin gelegen, weil jeder Philosoph bisher sich derselben bedient hat, wollte er für ernst gehalten werden, und darunter auch Plato. Vgl. die gegen Ende des 6. Cap. im 7. Buche des Platonischen Staates über die Dialektik gemachten Bemerkungen. Es dürfte schon aus dem Gesagten erhellen. und eine genauere Untersuchung und Vergleichung ergiebt dies auch, dass wir in K keine reine Wiederholung der Gedanken aus Γ haben, wenn auch die Worte bisweilen gleich gewählt zu sein scheinen, sondern dass wir es hier mit einer zu dem besonderen Zweck in besonderer Weise gehaltenen Recapitulation zu thun haben, indem Aristoteles hier speciell dem Plato etwas schärfer auf den Leib zu rücken beginnt und darnach auch den Unterschied in der beiderseitigen Lehrmeinung stärker hervortreten lässt. Von gleichem Geiste ist ja Aristoteles bei der doppelten Behandlung der Lust in der Ethik und jener der Ideenlehre Platos in unserem Werke beseelt.

Die Frage, ob wir in den Schriften des Stagiriten noch Beweise von seinem Entwicklungsgange finden, speciell ob Aristoteles' Platonismus sich in seinen Schriften von demjenigen Standpunkte abhebt, welchen er schliesslich und endgültig eingenommen hat,

bleibt zwar erst noch zu beantworten, aber die Spuren davon, dass wir die hiermit gestellte Frage ohne weiters bejahen dürfen, liegen nicht bloss nach dem hier Bemerkten, sondern auch nach anderer Leute Meinung klar zu Tage. Ich will hier davon absehen, dass Aristoteles z. B. in seiner Politik ähnliche Gedanken vorbringt, wie Plato, da in dem meritorischen Theile der Staatslehre des Ersteren über die unrichtige Musik, durch welche der Pädagog im Staate die Jugend verderben kann, in HΘ, ganz gleiche Gesichtspunkte vorgebracht sind, wie in Plato's Staat Δ 3f., ich bemerke nur das noch, dass schon Eucken (die Methode der Aristotelischen Forschung S. 119—121) die Beobachtung gemacht hat, dass sich Aristoteles selbst durch Hochhaltung der Zahlenmystik auszeichnet, wie Politik 1336b 39ff. Thiergesch. 581a 14, 582a 16, 27, Rhethorik 1390b 10 („im 49. = 7. 7. Jahre erlangt die Seele ihre höchste Kraft"), de coelo 268a 11, a 9, 277 b 13. Zeugg. d. Thiere 760a 31 („in der 3. Zahl hat die Zeugung ein Ende"). Ausserdem hat Aristoteles dem Zweckbegriff, abgesehen davon, dass der Stagirite gegen ihn energisch zu Felde zieht, doch grosse Concessionen gemacht. Auch Eucken sagt, dass von Aristoteles die Mathematik nur als Muster, jedoch nicht als eine über die anderen Wissenschaften emporragende Disciplin angesehen worden ist; gerade darin haben es aber Pythagoras und Plato versehen; die Mathematik benütze ebenso die Axiome, wie sie von den übrigen Wissenschaften benützt werden. Vgl. 185 a1, 253 b2, wo ebenfalls gesagt wird, dass die Axiome nicht vom Mathematiker behandelt seien, wesshalb sie Aristoteles in der Metaphysik untersuche. Damit löst sich auch vom Standpunkte Eucken's die Frage, warum und wie Aristoteles die Axiome in Γ und K unserer Metaphysik bearbeite und bespreche. Denn wenn auch Eucken (S. 57) behauptet, dass Aristoteles in der Mathematik das Ideal der Wissenschaften sieht, so ist dies vor allem für das Platonische Stadium des Stagiriten gültig. Dass aber die Aristotelische Metaphysik nicht in Einem Zuge niedergeschrieben wurde, wissen wir alle und müsste schon aus der Anlage, Schwierigkeit und der Vielschreiberei unseres Philosophen sich ergeben. Warum sollten wir nicht annehmen, dass, obwohl der Schritt von dem Pseudoplatonismus, den

Aristoteles von jeher bekennt, der aber immerhin ein Platonismus war, bis zum eigentlichen Aristotelismus ein nur kleiner ist, dieser Schritt sich doch allmählich vollzog, so dass man die Spuren desselben in der Metaphysik des Aristoteles, sowie sie uns vorliegt, noch ganz gut als eines allgemach geschehenden finden kann? Die Analogien zeigen sich ja überall: Die anfängliche Benutzung des φαμὲν in der Kritik Platons, die ursprünglich mehr an die, ebenfalls mehr rüden Aporien (B) sich anschliessende Darstellung des Seienden (Γ) und der Aufgabe der einzelnen Wissenschaften (E), das Ausgehen von der den Platonikern geläufigen Definitionsmethode (Z). Aristoteles geht aber über dieses Stadium hinaus und findet, dass nicht die blosse Trennung von dem Wirklichen, wie sie durch die Mathematik vollzogen wird, sondern das Wirkliche selbst (ein Gedanke, der an das Kant'sche Ding an sich erinnert) die Hauptsache ist. Von dem Platonischen Standpunkte sind die Beweise 79 a 17. 742 b 17. 252 a 32 zu nehmen. Eucken sagt aber auch in Bezug auf die eigentlich Aristotelische Periode (S. 58), dass Aristoteles doch weit entfernt sei, alle Wissenschaften mathematisch zu behandeln, und dass er wiederholt hervorhebe, dass man die mathematische Genauigkeit da, wo der Forschung ein Stoffliches zugrunde liege, nicht wünschen dürfe. Vgl. 1053 a 33. Das sog. physiologische Princip aber hat Aristoteles offenbar von der Mathematik hergenommen, in welcher die sogenannte reine Seite derselben den obersten Stützpunkt der anderen Arten (Musik, Optik, Astronomie, Akustik u. dgl.) darstellt. Vgl. 1004 a 3 und Eucken (S. 59 f.), wogegen andererseits die Methode Platon's aus dessen Staat (7 cap. 7 ff.) sich ergiebt.

Freilich war hier offenbar das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit der Mittel in damaliger Zeit, die mathematische Wissenschaft genauer anzuwenden, ein Grund, warum sich Aristoteles von der Mathematik, die von Plato so hoch gehalten wurde, abgewendet hatte. Vgl. Eucken (S. 65), dem ich jedoch nicht beipflichten kann, wenn er (S. 57) behauptet, dass Aristoteles noch eine andere Ansicht von Mathematik in der Topik VI zum besten gebe, wobei derselbe Gelehrte auf Trendelenburg (log. Unterschgn. 3. Aufl. 1, 272) verweist. Denn was daselbst von Eucken hervor-

gehoben wird, ist eine dogmatische Lehre des Aristoteles, welche als Ergebniss der für die Specialforschung in der Mathematik gültigen Grundsätze angenommen werden zu müssen scheint. Den Grundsatz nämlich, dass der Punkt vor der Linie, diese vor der Fläche u. s. w. einhergeht, hat Aristoteles immer, auch in seiner Polemik in M N gegen Plato verwendet. Denn was Aristoteles in der Mathematik sieht, erkennt man am besten aus Physik 193 b 32, wo es heisst, dass die Mathematik mit denjenigen Elementen es zu thun hat, welche dem Gedanken nach von der Bewegung, d. h. von der Materie, getrennt sind, so dass mit Rücksicht darauf keine Unwahrheit entsteht. So hat Aristoteles ja auch in M 1078 a 17 gesagt, dass, wenn man einen Fuss breit Erde nehme, ohne die Erde dazu zu thun, durch die Mathematik kein Fehler begangen werde. Daher kommt der Ausspruch des Aristoteles in 193 b 12, dass die Mathematik nicht etwas Zufälliges betrachte, sondern das wirklich Seiende, sofern man nämlich in dem Seienden auch das betrachten kann, was sich jemand bloss abstrahirend denkt. Ebenso 1078 a 21. 79 a 7. 49 b 33. 76 b 39. 78 a 10.

Nichtsdestoweniger ist das Mathematische wegen seiner, im Vergleich zu den höher stehenden Wesenheiten allzu grossen Annäherung an das Endliche nicht im Stande, als Grundelement der Metaphysik zu dienen. Denn dem Mathematischen und dem Wesenhaften liegt kein solches gemeinsame Element zu Grunde, dass man mit Leichtigkeit beide zusammen als Fundament echt metaphysischer Betrachtung hinstellen könnte. Dies sagt Aristoteles ausdrücklich in jenem Abschnitte seines Werkes, welcher als der Schluss und die Zusammenfassung seiner Lehre gelten kann. In 1086 a 35—37 heisst es, dass die Platoniker, im Gegensatze zu Aristoteles, die Ideen und das Sinnliche als nicht auf demselben Principe beruhend hinzustellen genöthigt waren, so dass ihre Lehre daran scheiterte. Freilich könnte man hier den nahe liegenden Einwand machen, dass sich die Dinge als solche nicht zu einer wissenschaftlichen Untersuchung eignen, aber Aristoteles weicht hierin nicht von Plato ab; denn auch Aristoteles nimmt nicht die Dinglichkeit in diesem Sinne zum Grundzuge seines Systems, sondern ihm ist die Wesenheit zwar nicht die Idee, welche von

den Dingen getrennt erscheint, aber die für mehrere gleichartige Dinge in Rücksicht auf die Eigenschaften dieser Gleichartigkeit festzusetzende Gleichheit der Grundlage dazu, welche er οὐσία nennt, und die in den Dingen selbst ruht, wie sich aus 1087 a 5—7 ergiebt.

Es ist nicht dieses Ergebniss, welches nur in Worten ausgesprochen erscheint und desshalb nicht die innersten Gedanken seines Urhebers offenbart, das uns den Kern seiner Philosophie aufschliesst, sondern es ist der dahinter liegende Hang, die Neigung zum Realen, Sinnlichen, welche den Aristoteles als einen Urheber eines neuen Zeitgeistes erscheinen lässt, als den Vorgänger eines Baco von Verulam und anderer Empiristen, die heutigen Psychophysiker mit eingeschlossen. Wie sehr aber gerade MN die geeignete Stelle war, dieses Resultat zu offenbaren, sehen wir sehr deutlich aus dem Schlusse des Buches M in Zusammenhang mit dem Anfang von N, 1087 a 29—b 4. (Der bekannte Grundsatz, dass die Extreme sich berühren, welcher sich phychologisch durch den anderen, dass keine Regel ohne Ausnahme besteht, erweisen lässt, mag zur Voraussetzung genommen werden, wenn sich zeigt, dass Aristoteles schon in M 1086 a 21 beginnt, seine Schlussbemerkungen vorzubringen. Wenn auch Birt, wie wir oben sahen, dem bibliographischen Grundgedanken Raum gab, dass Aristoteles seine einzelnen Buchabschnitte auf einzelne Rollen geschrieben, so konnte es doch ganz gut der Fall sein, dass der Stagirite am Ende von M angelangt, da er sah, dass sein Stück Papier noch Raum habe, um die Hauptgesichtspunkte seiner Schlussgedanken darauf zu verzeichnen, dies in der Weise ausführte, welche uns aus unserem Texte entgegentritt.) Jene Stelle in N aber enthält noch einmal das ganze Programm des Aristoteles, den Extract dessen, was er in sämmtlichen voraufgegangenen Büchern auseinander gesetzt: so ist die ganze Lehre des Aristoteles auf kleinstem Raume beisammen, insbesondere wenn man als Ergänzung den am äussersten Ende von M kurz ausgesprochenen Gedanken über die Potentcialität und Actualität zu Hilfe nimmt, soweit er die Methode der Wissenschaft in den Augen des Aristoteles betrifft. —

Es ist zwar etwas einseitiger Natur, was Asklepios (2,13—15

z. Metaphysik) bemerkt, dass Aristoteles über das Nicht-Allgemeine in der Meteorologie, über das Allgemeine in der Schrift über den Himmel, über das Göttliche endlich in der Metaphysik handle. Aber mit unseren eben gemachten Auseinandersetzungen stimmt es. Denn aus den Dingen als solchen die Principien des Alls ableiten, ohne die Dinge selbst in dieselben hinein zu ziehen, ein Allgemeines, als etwas der Wissenschaft allein Zukommendes, festzusetzen, ohne dass die Einzelheiten unberücksichtigt bleiben, das ist wahre Metaphysik. Freilich fragt sich, was man unter Metaphysik verstehen will. Dass Aristoteles keine Theologie im heutigen Sinne des Wortes verfassen wollte, liegt klar am Tage. Er nennt seine Metaphysik nur desshalb θεολογική, weil sie die Geheimnisse des Alls, diejenigen Dinge, welche den gewöhnlichen Menschen verborgen zu sein pflegen, entschleiern und erklären wollte. Dass aber die alten Götter dem aufgeklärten Hellenismus schon lange nicht mehr genügen wollten, zeigt das Beispiel eines Euripides und Euemeros zur Genüge. Rechnen wir dazu den Drang nach philosophischer Erklärung alles Seins, wie er seit den Tagen Thales' von Milet bestand, so werden wir uns leicht abfinden mit der gegenwärtigen Stellung des Buches Λ vor M und N. Denn abgesehen von diesen, jedem heidnischen Philosophen nahe liegenden Voraussetzungen, abgesehen davon, dass man gerade kein Gottesleugner zu sein braucht, um Metaphysiker zu werden, wie ja auch Aristoteles keiner war, da er Λ verfasste, ist doch die Metaphysik und selbst das, was Aristoteles θεολογική nannte, so ganz verschieden von einer Theologie im heutigen Sinne, dass man, zumal bei dem oben erwähnten rationalistischen Charakter der Zeit, in welcher Aristoteles lebte, annehmen muss, Aristoteles habe seinen Gott nicht zum Mittelpunkte seines metaphysischen Gebäudes gemacht. Daher kann man mit Λ weder abschliessen, noch dieses Buch zwischen M und N stellen[2]). Denn nach dem, was wir über die Wichtigkeit der Metaphysik eines Plato gesagt, kann Λ nur als Nebenbestandtheil und MN als untrennbar zusammengehörig

[2]) Das Nämliche scheint gegen Christ (Wochenschr. f. class. Philol. v. J. 1887 S. 6) Susemihl sagen zu wollen, indem er sich an Brandis, Bonitz und Zeller (vgl. des letzteren Philos. d. Gr. II 2² S. 58) anschliesst.

genommen werden. Mit MN ist das nun einmal jeder Metaphysik, will sie eine solche sein, unabweislich anhangende rationalistische Gepräge dem natürlich eben dieses Rationalistische besonders zur Schau tragenden Schlusse des Werkes aufgedrückt. Es ist das Schicksal jeder Philosophie mit einem negativen Erfolg aufzutreten. Wenn sich dessenungeachtet noch Leute finden, welche der Aufgabe immer von Neuem sich unterziehen, so liegt der Grund hiefür in dem nämlichen Umstande, wie, sagen wir etwa, bei der Hervorbringung von Nachkommenschaft. Trotzdem wir wissen, dass alles Geborene sterben muss, bevölkern wir doch die Welt mit immer neuen Weltbürgern. Dies hat vor Aristoteles am besten Plato in seinen Dialogen documentirt, welche sämmtlich auf eine Negation hinauslaufen. Wunderbar bleibt dabei also der Umstand, dass wir trotzdem die von unseren Vorgängern weggeworfene Arbeitsschaufel immer wieder aufnehmen, um eifrig weiter zu graben und zu forschen. Auch Aristoteles hat es redlich gethan. Er war wiederholt an einem Punkte angelangt, wo ihm ganz besonders deutlich werden musste, dass sein Streben, den Archimedischen Stützpunkt zu gewinnen, vergeblich sei. Insbesondere war diese Klippe in Buch H vorhanden. Aber immer wieder rafft er sich empor, sei es auch nur, um den Zeitgenossen zu zeigen, dass, wenn er irre, seine Vorgänger auch geirrt hätten. Sein Schlusswort gilt noch (1093 b 24—29) dem Plato und seinen Principien: „Die Consequenzen der Platonischen Philosophie sind nun solcherlei, und könnte man darüber noch Mehreres hinzufügen. Der Beweis dafür scheint aber in dem Umstande gelegen zu sein, dass die Entstehung der Dinge aus den Zahlen mit grossen Missständen verbunden ist, und dass man auf keine Weise dazu Veranlassung findet, das Mathematische von dem Sinnlichen zu trennen, wie Einige sagen, noch auch dieses, das Mathematische, zu Principien zu machen.“ Also das ist es, was Aristoteles allein in seiner Metaphysik ausgerichtet hat: Er weiss uns nur zu bemerken, dass seine Metaphysik die Mittel an die Hand giebt, eine frühere Metaphysik unmöglich zu machen und damit dem Plato das Grablied zu singen. Und wenn jemals der Grundsatz in Anwendung zu bringen ist, dass eine Theorie dann ihre Richtigkeit behauptet,

wenn dieselbe einer höheren Regel untergeordnet werden kann, so ist es hier der Fall, wo Aristoteles vollkommen entsprechend jener so eben von mir erwähnten Methode jeder Metaphysik an ausgezeichneter Stelle zu der Erwägung gelangt, wie seine Gedankenketten den Anlass geben, die Metaphysik seiner Vorgänger illusorisch zu machen.

Wie hätte nun auch Aristoteles diesen negativen, wenngleich auf Grund seiner positiven Anschauungen über die οὐσία gefassten Schluss aussprechen können, wenn er nicht, abgesehen von der Gottheit und neben derselben (also nicht in der Gottheit), seine, der Platonischen entgegengestellte Meinung in directer Weise dar gelegt hätte? Daher bilden die Bücher Α—Λ als der positive Theil die nothwendige Voraussetzung für den Folgerungstheil in MN. Denn ausschliesslich negativ ist dieser Theil auch nicht, wie schon aus der Selbstständigkeit hervorgeht, mit welcher Aristoteles seine Meinung über die Mathematik abgiebt, welche ihm nach dem wiederholt von mir Gesagten besonders am Herzen liegen musste, also dass er dies auch am Anfange von M mit dem Worte πρώτως ausgedrückt hat, welches fast = „eine unabweisliche Bedingung" genommen werden kann.

Man dürfte nun wohl damit einverstanden sein, wenn ich behaupte, dass in M die Zahlen und Ideen allein, in N die Entstehung der Dinge mit Rücksicht auf die Anschauungen der Platoniker erörtert wird. Denn Aristoteles beginnt in N mit der Annahme, dass Alles aus Entgegengesetztem besteht. Diesen grundlegenden Satz, der ihm auch sonst als ein Princip seiner Philosophie gilt (in der Physik, in der Schrift üb. Werd. u. Verg., in Metaphysik Λ), unter den eben angegebenen Voraussetzungen ins richtige Licht zu rücken, muss ihm daher besonders angelegen sein, umsomehr als er in seiner Potenz- und Energielehre auch das Entgegengesetzte zum Principe gemacht hat. Es ist in Folge dessen offenbar als das Ergebniss einer Ideenassociation von besonderer Art bei Aristoteles anzunehmen, dass er, gleich hinter seinen Bemerkungen über δύναμις und ἐνέργεια der Wissenschaften am Schlusse von M, darauf verfällt, die angezogene Frage über die ἐναντία an dieser Stelle zu behandeln.

Auf solche Weise betrachtet, hängt in der traditionellen Metaphysik Alles genau zusammen. Insbesondere wird man die Nothwendigkeit der Erörterungen selbst im zweiten Theile von K nicht bestreiten. Es gehört u. A. sehr wohl zur Metaphysik, bezüglich des über die ἁφή u. dergl. daselbst Bemerkten den Leser der Aristotelischen Metaphysik zu unterrichten, so dass der Stagirite diese Fragen noch kurz zusammenfasst. Denn, wie Adrian in seiner Schrift Systema Aristotelis circul. (p. 22 f.) gezeigt hat, ist diese Begriffsbestimmung jedenfalls unumgänglich. Nur möchte ich nicht mit Adrian soweit gehen und Schweglern (z. Metaphysik II p. 267) vorwerfen, dass in 322b—323a und in 266b Ende f. das ἅπτεσθαι nur in metaphorischem Sinne genommen ist. Und selbst Fabricius bietet über Buch K folgendes Urtheil (3, 256 ddddd): „Die Wiederholung in 1—9 sei dem Aristoteles nicht zuzutrauen, sagt Vossius lib. de philosophia p. 142, w e n n s i e a u c h b i s w e i l e n n ü t z l i c h i s t[3]). Schon aus den von mir bisher vorgebrachten neuen Gesichtspunkten dürfte sich ein Schluss ziehen lassen auf die Art, wie die Athetesen früherer Zeit an unserem Werke entstanden sein mochten. Man bildete sich offenbar eine Schablone, nach welcher Metaphysik dargestellt, eine vorgefasste Meinung, kraft der sie durchgeführt sein sollte. Schon das weite Auseinandergehen der Meinungen überhaupt betreffs der Metaphysik ist doch geeignet, Bedenken zu erregen, insoweit man zu dem Ergebniss gelangen muss, dass jeder Gelehrte, welcher sein Urtheil abgab, von einem anderen Gesichtspunkte ausging. Wenn z. B. Buhle die echte Metaphysik mit dem Buche Γ beginnen lässt, so stellt er sich Anderen gegenüber, mit welchen er aber wieder in der Festhaltung der Echtheit von M und N gegen Dritte zusammentrifft. Und gerade bei Buhle lernen wir, wie sonst nicht angegriffene Bücher, z. B. ABΔ, nicht gesichert sind vor den vorgefassten Urtheilen. Beachten wir aber auch die Gründe, welche Buhle in die Wagschale wirft: Die ersten

---

[3]) Philop. 28, 27—30 zu de gen. et corr. giebt einen Anhaltspunkt dafür, in welchem Sinne der Begriff des ἅμα und ἅπτεσθαι für die Aristotelische Metaphysik von Bedeutung erscheint. Vgl. auch ebend. 29, 5—19. Wie nothwendig die Begriffe ἁφή συνεχές u. dgl. für die Metaphysik sind, hat H. Siebeck gezeigt in der Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik v. J. 1872 S. 2 (Band 60), 7. 10.

drei Bücher seien von der Metaphysik gänzlich abzutrennende Fragmente. Wollte man das auch für Buch α annehmen, gegenüber A und B möchte es schwer sein, im Lichte meiner bisherigen Ausführungen einen solchen Vorwurf zu begründen. „Das fünfte Buch (Δ) gehöre nicht zur Metaphysik.“ Wir haben bereits gesehen, dass es von gewiegten Kennern für aristotelisch gehalten wird. Aber wenn wieder Andere Buch I für unecht ansehen, unserem Buhle ist dieses zweifelhaft. Das 11. (K) sei von einem späteren Compilator. Auch hierin weicht die Auffassung anderer Gelehrten ab. Watson a. a. O. II. p. 116 giebt einen sehr plausibeln Grund an für die Bearbeitung der Axiome durch Aristoteles in der Metaphysik (Γ und K). W. sagt: We cannot deny the first principles of knowledge without destraying the whole edifice of science. Ja, in diesem Zusammenhange bilden die Gesetze des Denkens gerade den Uebergang zur eigentlichen Aristotelischen Lehre, wie Watson p. 120 sehr gut ausführt: At the same time the faculty of intelligence (νοῦς) is exercised from the very beginning of man's conscious life, and therefore even in sensible perception the mind operates with universals, though it is only in science that the universal as such is made a direct object of conceptual tought. Denn, wie Watson früher ausgeführt hat, sind die Axiome gerade hinreichend, uns nicht in der Irre gehen zu lassen, sondern uns an die Wirklichkeit anzuschliessen, insofern mit dem Fehlen der Axiome auch keine Wirklichkeit mehr besteht. Dies wird im gleich Folgenden weiter ausgeführt (Thus, in its earlier stage, intelligence independent upon sensible experience, from which it receives the material in which it discerns the universal). Auch p. 120—123 geben hierzu die Beweise. Vgl. Watson III. p. 248. Auf Grund solcher Erwägungen muss man auch die anderen dogmatischen Gesichtspunkte des Aristoteles als ebensoviele Efflorescenzen seiner Alles umfassenden Lehrmeinung betrachten. „Das 12. Buch (Λ) ist nach Buhle Fragment eines anderen Werkes.“ Gerade dies galt aber als der Kern der Metaphysik. „Ausser dem 4. und 6. gehörten noch das 7., 8., 9., 13. und 14 gemäss der Ordnung der alten Ausgaben zur echten Metaphysik: durch Andronikos Rhodius sei die Verwirrung entstanden.“

Wir haben gesehen, dass Andronikos, wenn er von der Tradition abgewichen wäre, wohl bald eines Besseren würde belehrt worden sein. —

Und wenn auch manche Gelehrten zuweit gehen in der Bezogenheit der einzelnen Abschnitte der Metaphysik auf einander, so wird man gerade daraus den Mittelweg ganz wohl erkennen. So ist es z. B. gewiss nicht richtig, was Starke F. G., de Aristotelis metaphysico libro secundo, qui α τὸ ἔλαττον vocatur (Neu-Ruppin 1838. Progr.) S. 17 erwähnt, dass der Schluss von A auf K sich bezieht, indem er die ὕστερον ἀπορίαι in K findet.

Eine andere Frage hat es mit der Erwähnung der πεφροιμιασμένα in Buch B 995 b 5 f. zu thun, ein Ausdruck, wie er von Aristoteles wiederholt gebraucht wird (de anima I 2; zweite Analyt. B 19; Polit. 7, 1; vgl. Top. A 14 und Rose de ord. p. 104). Nach Asklep. 24 f. z. Metaph. bezöge sich Aristoteles hiermit auf den Schluss von Buch α. Die Anmerkung des Herausgebers der Bonitz'schen Uebersetzung der Metaphysik glaubt, dass hiermit auf die 4 Ursachen des 1. Buches angespielt sei. Es kann beides und noch mehr gemeint sein, da ja Aristoteles gleich von Anfang und in der Kritik seiner Vorgänger diese 1. Aporie zu Grunde gelegt hat. Jedenfalls ist die Erwähnung derselben unter Verweis auf Vorausgehendes ein Beweis der Zusammengehörigkeit aller 3 Bücher (A, α und B), für welche Behauptung auch Luthe Zeugniss ablegt im „Hermes" v. J. 1880, S. 208—210[4]). Die Art, wie von den Aporien und ihrer formalen Geltung seitens Aristoteles' Erwähnung gethan wird, muss immer von dem Standpunkt betrachtet werden, dass der Stagirite jedesmal erklärt, er wolle im vorhinein Aporien anbringen und dann erst die Lösung geben. Was aber die hiermit zugleich anerkannte Echtheit von Buch α betrifft, so sagt Fabricius (a. a. O. 3, 256 ccccc) darüber Folgendes: „Franciscus Beatus, Venetus (vgl. Nizolius IV Antibarbari philos. p. 339) glaubte, dass dieses Buch an die Spitze von B der Physik gesetzt werden müsse. Von Einigen wurde angenommen, dass der Autor desselben Pasikrates, ein Rhodier, sei. Bon ei" (sic! es fehlt ein Buchstabe)

[4]) Speciell sagt Luthe daselbst (S. 210), dass Buch α nicht die Einleitung zu den physischen Schriften sei kann, da es diese vielmehr voraussetzt.

„F. Eudemi frater. wie Joh. Philoponus bezeugt in παραβολαῖς pag. 7. Aber Syrian ad lib. B p. 17 trägt kein Bedenken, jene zu verlachen, welche das Buch für unecht ausgeben, weil Aristoteles selbst auf dasselbe Rücksicht nimmt. Auch Alex. v. Aphr. p. 55 und 82 hält α für echt, wenn auch für verstümmelt, und sagt, dass es eine gewisse Einleitung in die physikalische Wissenschaft sei. Er bemerkt, dass es von Aristoteles citirt werde (ad II sophist. el. p. 62 ed. gr. Venet. 1529).“ Man dürfte daraus erkennen, dass Brandis (a. a. O. S. 544) Unrecht hat, wenn er behauptet, dass auf Buch α in den anderen Aristotelischen Büchern nicht Rücksicht genommen werde, was auch durch meine Darlegung (Philol. LV. p. 151 f.) zurückgewiesen erscheint.

Abgesehen von diesen Annahmen, welche die bestverleumdeten Bücher wieder rehabilitiren sollen, da ich die dagegen vorgebrachten Gründe als zu schwach ansehe, und als unhaltbar erkannt, will ich noch erwähnen, dass die Auseinandersetzung über das Unendliche in Θ 1048 b 9 ff. wohl auch dazu mitgewirkt haben mochte, dass Aristoteles in K Genaueres darüber verlauten liess. Es erscheint doch offenbar nothwendig, dass Aristoteles in K, bevor er das Unendliche in der Erscheinung der Gottheit klar legt, seine, in der Physik darüber festgesetzte, mit der oben erw. Stelle aus Θ übereinstimmende Ansicht von dem ἄπειρον dogmatisch bestimmt. Abgesehen davon, stimmt aber auch, was Aristoteles in Θ a. a. O. bemerkt, mit der allgemeinen Grundwahrheit, dass man vom Unendlichen, sofern es actu ist, nur mit Rücksicht auf die Erkenntniss sprechen kann. Denn auch die Gottheit des Aristoteles in Λ ist eine bloss erkenntnisstheoretisch festgesetzte, welche mit den wirklichen Dingen nur in der Beziehung steht, dass dieselben den Trieb, zur Gottheit zu gelangen, haben. Vgl. Buhle, welcher (Gesch. d. Kunst u. Wissensch. 2, S. 142) bemerkt, indem er dabei Bessarion gegen Georg v. Trapezunt sprechen lässt, dass Aristoteles die Gottheit über die ganze Welt erhoben hat. Und so erkennen wir selbst in dieser subtilen Frage die Differenz zwischen Aristoteles und Plato, obwohl auch hieraus wieder die schon von vornherein wahrscheinliche Thatsache erhellt, dass Aristoteles sich von Plato nicht so vollständig entfernte, als man gemeiniglich

glaubt. Daher bemerkt auch bezüglich meiner obigen Parallele zwischen den sonstigen Ansichten des Aristoteles und Metaphysik Λ Brucker (Gesch. d. Philos. p. 830) Folgendes: Man müsse annehmen, dass die Intelligenzen durch die Anschauung Gottes und durch ihre Begierde von ihm angezogen werden, und dass durch sie das ganze Weltall geleitet wird. Damit hat aber allein sich Aristoteles in Gegensatz zu Plato gestellt, welcher die Ideen mit den Aristotelischen Intelligenzen gleich nimmt, ohne zu sehen, dass die letzteren mehr Natürlichkeit haben als die ersteren. Unter diesen Intelligenzen versteht Aristoteles in letzter Linie die Wesenheiten, und desshalb war Aristoteles nicht bloss genöthigt, dieselben in MN gegen Plato in Schutz zu nehmen, sondern sie stellten sich auch vermöge einer solchen Parallele offenkundig als die allein, damals mögliche Wahrheit hin, zugleich ein Beweis dafür, wie innig Λ und MN zusammenhängen.

Und wenn wir berücksichtigen, dass die ganze Metaphysik des Aristoteles nach der Schule schmeckt, so werden wir es nicht für unrichtig halten, zu behaupten, dass insbesondere die am Schlusse von K gemachten Auseinandersetzungen nur zu dem Zwecke angebracht sind, um die der metaphysischen Grundlehre entsprechenden, ihr dienenden, aber bereits in der Schrift über die Natur ausführlicher behandelten und in den eigentlichen Zusammenhang passenden Theorien in Anwendung bringen zu können. Es wäre eine sehr verdienstliche Arbeit, zu zeigen, welche Gesichtspunkte Aristoteles verfolgte, da er gewisse Sätze aus der Physik nicht mit in die Metaphysik herübernahm, kurz, darzulegen, nach welchen besonderen Rücksichten Aristoteles bei der Auswahl der in K, 2. Theil, vorgebrachten physikalischen Thesen sich leiten liess. Jedenfalls verfährt aber Aristoteles hier nicht viel anders als da, wo er seine Kategorien einfach aus der Wirklichkeit herübernahm. Und da dies Letztere auch einem Watson (a. a. O. I p. 37) etwas so Selbstverständliches erscheint, dass er es sogar unserem Kant vorhält, wenn dieser den Aristoteles hofmeistern will mit der Maxime, die Kategorien in idealistischem Sinne abzuleiten, so hätte nur Watson consequent genug sein sollen, um diesen Dogmatismus bei Aristoteles überhaupt gelten zu lassen. Und doch hat Aristo-

teles einen ähnlichen Standpunkt wie Kant eingenommen, wenn auch de an. 4, 429 a 18 dagegen zu sein scheint.

Wie innig aber auch die übrigen Bücher vermöge der in ihnen nieder gelegten Lehren mit den Büchern K—N zusammenhängen, ergiebt sich aus einer genaueren Betrachtung der Parallelstellen. So z. B. bezieht sich M 9, 1086 a 21 auf H 1042 a 6 ff., da in beiden Stellen die niedrigen, den Sinnen zugänglichen, dann die höheren am Himmel erscheinenden physikalischen, und endlich die von den Platonikern aufgestellten ideellen und mathematischen Wesenheiten unterschieden werden. In N 1092 a 24 und Umgebung (vgl. Bonitz zu diesem Abschnitt) wird von den Zahlen in der Weise gesprochen, dass in Frage kommt, ob sie durch Mischung oder durch Zusammensetzung entstehen. Dieser nämliche Grundsatz, dass nämlich Mischung und Zusammensetzung formelle Bestimmungen der Dinge, der Materie, sind, ist schon in H 2, 1042 b 29 und Umgebung festgestellt worden, also dass sich N genau an die Bestimmung von H anschliesst. Ebenso sind die Veränderungsarten in H 1, 1042 a 33 ff. geradeso aufgeführt wie in N 1088 a 31. Wie mit den in K niedergelegten Grundsätzen verhält es sich mit dem Inhalt von Δ. Aus Δ 15, 1021 a 19 f. schliessen wir auf den nämlichen Gedanken, wie er in MN zum Vorschein kommt. Auch Schwegler scheint dies sagen zu wollen a. a. O. S. 230 Ende f. Dass unter der Regel von dem κολοβόν auch die Zahlen behandelt werden (1024 a 16—20 u. sonst), muss uns auf den Gedanken bringen, dass Aristoteles diese Lehre für MN als besonders wichtig erachtete. Eine neuerliche Verweisung auf diese beiden Bücher findet in H 1042 a 22—24 statt. In Λ ist nur die Lehre von denjenigen Wesen behandelt, welche eine bloss örtliche Materie nach dem zu Anfang von H Gesagten besitzen. Vorausgesetzt wird dort in Λ (abgesehen von der eine Sonderexistenz führenden Gottheit) freilich auch die unbewegte Wesenheit. Dieselbe wird aber (nach 1091 a 20 f.) erst in MN, vorzugsweise aber in N, ins richtige Licht gestellt, so dass man eben diese 2 Bücher (MN) als den naturgemässen Schluss des ganzen Werkes zu betrachten hat. Insofern könnte vermöge einer nahe liegenden Analogie gesagt werden, dass wir die Metaphysik

in 3 concentrischen Kreisen zu behandeln haben, nämlich in den Büchern Α α Β Γ als ersten und allgemeinsten, Δ—Ι als zweiten und besonderen, endlich Κ—Ν als dritten und engsten Kreis. Die nähere Begründung dieser Hypothese, kann wohl, obschon sie sehr nahe liegt, angetreten werden, wenn wir, was gelegentlich geschehen mag, das hier in Betracht Gezogene einer nochmaligen Durchsicht unterziehen.

Wir fahren fort in den Nachweisungen für die Beziehung der einzelnen Bücher auf einander, wobei ich natürlich vorläufig nur Schlagworte zu geben vermag. Μ 8, 1084 b 3—32 geht auf den Ζ 10 f. auseinandergesetzten Unterschied. Ι 1053 b 16 (nichts Allgemeines ist Wesenheit) stimmt zur ganzen Grundlage der Aristotelischen Metaphysik, sowie auch Ι 1053 a 27—30 mit Ν 1088 a 6—8 in Uebereinstimmung sich befindet. Zu 1087 b 11 und b 29 f. vgl. man in der nämlichen Rücksicht Ι 5 und 6, besonders 1056 a 8 ff. Dazu mag erwähnt werden Ι 1052 a 29—31, trotz Η 6, 1045 a 33. Bullinger zu Ι 1052 b 10 ff. hat die Bemerkung gemacht, dass von Κ darauf, wie auf Λ, also vorwärts und rückwärts verwiesen wird. Schwegler bemerkt zu Η 1042 b 9, dass mit ἐν τ. φυσικ. auf die Physik V 1. 224 a ff. verwiesen werde, und dass diese Stelle aus der Physik in Κ 11 auszugsweise vorkommt. Er folgert daraus, dass das vorliegende Citat als Beweis dafür gelte, dass die 2. Hälfte des 11. Buches nicht ursprünglich zur Metaphysik gehört habe. Nach den von mir dargelegten Maximen frägt es sich aber, und muss man auch ohnedies erwägen, ob es nicht angehe, dass Aristoteles an unserer Stelle auf die Physik verweist, und dass er dennoch einen Auszug aus Letzterer in Κ vorführt. Denn in Κ kommen nur solche Erläuterungen in Frage, welche zur Weiterführung des Grundgedankens unserer Metaphysik von Bedeutung sind. Man könnte im Gegentheil in der bereits von Aristoteles für nothwendig erachteten Erklärung der Physik in Metaphysik Η einen Anhaltspunkt dafür finden, wie sehr Aristoteles zur auszugsweisen Recapitulation der Physik in Metaphysik Κ sich veranlasst sah. Und andererseits hat Schwegler zu Anfang von Metaphysik Λ 6 doch wieder ohne Bedenken und in richtigem Gefühle Κ 9 Anfang mit Rücksicht auf

den Gedanken verglichen, dass eine Bewegung nicht ohne Substrat ist, sondern immer ἐν κινουμένῳ. In analoger Weise erscheint in Λ 1071 b9 der am Schlusse von K dargelegte Begriff συνεχής vorausgesetzt. In Folge dessen hat Fonseca zur Metaphysik p. 36D in Bezug auf K und dessen Inhalt richtig bemerkt, dass Aristoteles in diesem Buche und im 1. Theile von Λ Vieles wiederhole, was er bisher und in der Physik vorgebracht habe, ut ex iis gradum faciat ad substantias separatas. Dass aber Aristoteles selbst in N 1090a 36 auf die Axiome Rücksicht nimmt, muss uns noch weiter darin bestärken, anzunehmen, dass K echt ist, weil er sah, dass die Axiome und deren Behandlung für eine Grundlegung in der Philosophie unabweisbar sind. Vgl. meine Abhandlung „die Metaph. d. Ar., d. einheitl. Werk Eines Autors" im Philologus LV (IX) 1, 137. Und da im 1. Theile von K überhaupt Aporien behandelt werden, so liegt der Gedanke nahe, dass durch die auf jene Wiederholung derselben aus vorangehenden Büchern folgende und daraus sich ergebende festere Fassung des Resultates in ebensolcher oder noch strengerer Fassung jene in der Physik bereits gelösten Aporien an die ersteren anzuschliessen unser Autor sich bemühen wollte. K 9, 1065 b 28—32 enthält die Voraussetzung für N Anfang bezüglich des ὑποκείμενον, welches in den ἐναντία zu Grunde liegt, wie es auch später immer uns wieder hervorgezogen wird. In K sind überhaupt diejenigen Lehren enthalten, deren Aristoteles besonders bedurfte, das Unendliche (wie wir bereits oben sahen), die Bewegung und (im letzten Capitel) die verschiedenen Begriffe von der Begrenzung im Relativen und von der Berührung. Alles Andere hat Aristoteles aus der Physik nicht herbeigezogen, weil es für seine Zwecke nicht passte[5]). Man muss aber ausserdem denken, dass auch die Physik des Aristoteles so viele metaphysische Lehren enthält und sich so innig an die

---

[5]) Das starre Bestehen der Ideen und Idealzahlen, sowie der von ihnen abgeleiteten geometrischen Figuren, durch welche und aus welchen die Körper bei Plato entstanden gedacht wurden, sind in der Schrift über Werden und Vergehen p. 326 analog dem in der Metaphysik darüber Bemerkten zurückgewiesen. Hierbei hat Aristoteles wiederholt von den Merkmalen seines Berührungsbegriffes (ἁφή) den er in K (Ende) erklärt, Gebrauch gemacht; p. 325 b 9, 326 a 33.

Metaphysik anschliesst, dass man gewisse Partien der ersteren geradezu in die letztere versetzt denken könnte. — Aristoteles beruft sich auf die Thatsache der letzten Gründe und Axiome als unbeweisbarer Elemente laut und still. So hat Alexander 784, 7—33 eine Reminiscenz an Γ, beziehungsweise K gefunden, da er den Schlusspassus von M (1086a 19f.) in Betracht zieht, wobei er darlegt, dass die dort erwähnten skeptischen Auffassungen der Sachlage mit dem Verhalten derjenigen übereinstimmen, welche Leuten nicht glauben wollen, die ihnen irgend ein Axiom vordemonstriren, wie etwa den Satz des Widerspruchs. Denn von diesen hatte Aristoteles selbst, in Buch Γ auf 11, in K auf drei Blättern der Christ'schen Ausgabe (ich erwähne dies, weil man schon daraus, aus dem äusserlichen Umfang, entnehmen wird, was Aristoteles eigentlich mit seiner „Wiederholung" wollte), gesagt, dass bei ihnen eigentlich Vernunftgründe nichts mehr helfen. Da ferner in K und Λ die Lehre von der Ewigkeit, Wahrscheinlichkeit und den darauf bezüglichen Begriffen dargelegt wird, so kann man, E 1027 a 19 damit in Beziehung setzend, auch für dieses Buch gegen seine Bekämpfung eintreten, wobei sich Alexander 452, 26f. und 454, 2 vergleichen lässt. Das in den Büchern M und N über die Mathematik Gesagte musste schon früher (in E und K) behandelt werden. Ausserdem hat Aristoteles das von dem obersten Guten, Schönen und der trefflichen Ordnung in N 4 Bemerkte gleich in Λ im vorhinein und allgemeiner durchgenommen. Ebenso hat Bonitz mit Recht Λ 1070 b 36ff. und K 1, 1060 a 1 parallel gestellt, ein Citat, welches auch zu Λ 1071 a 35 von Alexander verglichen sein dürfte. Ich kann hier nicht umhin, bezüglich des 2. Theiles von K zu bemerken, dass dessen dogmatische Fassung mit dem Princip übereinstimmt, welches von Aristoteles durchgehends befolgt wird, indem er sich den Anschein giebt, als ob er trotz seiner Einwürfe schon längst mit seinen metaphysischen Anschauungen fertig wäre. Er lässt durchgehends schon in der Polemik und in Buch B bei seinen Aporien die wahre Meinung durchblicken, eine Zumuthung an den Leser, welche bei der Verstecktheit, aus welcher die Grundsätze des Aristoteles zum Vorschein kommen, dem Anfänger das erstmalige

Studium des Stagiriten so sehr erschwert, die aber in der eigenthümlich egoistischen Denkart des Aristoteles, der eben auf das Publikum gar keine Rücksicht nimmt, ihre Erklärung findet. Eine Entschuldigung für dieses Benehmen liegt aber vielleicht darin, dass er zu Eingeweihten sprach, welchen die zu lösenden Problems ohnedies bekannt waren.

Eine der wichtigsten Lehren des Aristoteles, die über die Unendlichkeit in Buch K, besteht darin, dass man das Unendliche nicht als etwas Selbständiges gelten lassen kann. Diese Lehre ist in N 2 vorausgesetzt, weil es sich dortselbst darum handelt, die Wirksamkeit der δυὰς ἀόριστος zu beleuchten. Dadurch bekommt K eine erhöhte Bedeutung. Ebenso ist die Lehre vom Unendlichen für N 3 fin. 4. Anfang (1091 a17) vorausgesetzt. Ferner bezieht sich K 1066 a 11 doch wohl auf die Platoniker, welche in N 1 ganz ähnliche Ansichten aufgestellt haben. Zu Metaphysik Λ 1075 b 25 gehört K 2, 1060 a 15 ff. In K 7, 1064 a 35 f. wird nach Bonitz zur Stelle auf Λ 6 ff. hingewiesen; ebenso nach Schwegler 218, 13, N 1, 1088 a 35 sagt Gleiches mit K 12, nach Schwegler, in Hinsicht auf die Erklärung der Veränderung des πρός τι bei der Bewegung des einen der beiden Theile. Gemeint ist 1068 a 11—13. Aristoteles kommt es vor allem auf richtige Definitionsbestimmung an; daher er fast fortwährend polemisirt, so dass MN nicht Wunder nehmen können. Insofern aber der Stagirite die letzten Gründe aufdecken will, kommt er auf die Definition in methodologischem Sinne zu sprechen. Das geschieht in Buch Z, nachdem er schon A 5 fin. darauf aufmerksam gemacht, dass die Pythagoreer die ersten waren, welche eine Definition annahmen. Ihre primitive Art zu definiren („die Zweiheit ist das Doppelte“ 987 a 22—28) zeigt die von den Mitunterrednern Plato's so oft begangenen Fehler, so dass Aristoteles, der eben durch die Dialectik allein in seiner Metaphysik etwas zu Stande bringt, nicht oft genug davor warnen konnte.

A 992 b 26—33 beweist, dass Aristoteles schon hier die Absicht hatte, über die Axiome später (in Γ 3 ff. und in K 4—6) eingehend zu handeln. Zu N 1087 b 1 ff. vgl. Λ 1, 1069 b 5 f. und 10, 1075 a 29 ff. Zugleich kann nicht oft genug betont werden,

dass Λ nur ein Uebergang, nicht der Höhepunkt der Metaphysik ist. Denn in Λ ist nur ein Theil der Wesenheiten behandelt, die ewige unbewegte, bewegende οὐσία. Aber damit ist für die Herstellung der allgemeinen Principien noch nichts gewonnen, weil nach Aristoteles diese göttliche Wesenheit in grundsätzlicher Weise den nämlichen Charakter wie die übrigen Wesenheiten besitzt, nur dass sie ewig ist, wie das Ewige, Unsterbliche des νοῦς ποιητικός in der Seelenlehre des Stagiriten. Wir haben schon angedeutet, dass für die Wesenheiten überhaupt Aristoteles das qualitative Princip aufstellt, z. B. in N 2 sub fin. Alle anderen, künstlichen Principe gelten ihm nichts. Vgl. Alexander 808, 1—7. Es ist ganz unmöglich eine Idee zu construiren, d. h. ein Ding, welches ohne Materie existirt. Dieser Satz muss dem Aristoteles feststehen, wenn er gegen die Platoniker zu Felde zieht und seine eigene Anschauung präcisirt. So zu lesen bei Alexander 444, 25—27. Ist das nicht ein Beweis dafür, von welch weittragender Bedeutung MN erscheint? Vielleicht geht darauf auch der Umstand, dass in Buch Z von dem γένος, dem ersten Elemente jeglicher Definition, nur in dem Sinne gesprochen wird, dass es als Materie gilt (Alexander 444, 6, wo auf Physik A 7 verwiesen wird, und 32). Z 1039a 11—17 ferner ist eine offenbare Parallele zu MN. Abgesehen von der in K 2. Theil besorgten Definition von ἅμα, χωρίς und ἐφεξῆς, wie sie in E 4, 1027 b 23 f. vorausgesetzt wird[6]), haben wir im nämlichen Capitel von E auch noch die Erwähnung des logischen Urtheils (τὸ ὡς ἀληθές, τὸ ὡς ψεῦδος), welches in N 1089 a 27 verwerthet wird. Indem auf solche Weise dogmatisch vorgebrachte Gedanken mit Polemik wechseln, erinnert man sich unwillkürlich an A 3, 983 b 5 f. in Zusammenhalt mit Alexander 23, 5—7. An dieser Stelle verspricht Aristoteles die Zusammenstellung der eigenen mit den fremden Ansichten, also gewissermaassen eine Materialiensammlung, zu dem Zwecke, dass man das Gute als Verstärkung der eigenen Ansicht, das Schlechte

---

[6]) Mit welchem Rechte Aristoteles diese Dinge hier erwähnt, ergiebt sich aus Philoponus p. 29 ff. zu de gen. et corr., dessen Erklärung doch deutlich genug die Nothwendigkeit durchscheinen lässt, über diese Begriffe in der Metaph. Klarheit zu haben. Vgl. ebend. p. 39 f.

dagegen, d. h. das, was an anderen Systemen nicht stichhaltig gefunden wird, als Instanz aufzufassen hätte, um ein anderes Princip als das bekämpfte aufzustellen. Dass aber dieser Grundgedanke Leitstern in der ganzen Metaphysik ist, dafür dient als Beweis M 1, 1076a 12—16, wo eben jenes πρῶτον = „vornehmlich" auch durch Plato Staat E 468 und 469 B gestützt erscheinen dürfte. Vgl. Schwegler S. 30 z. Metaph. A.

Es scheint, dass sich Aristoteles durch die am Anfang von A 3 ausgesprochene Vierzahl der Ursachen und ihre Beschreibung und Definition den Weg gebahnt habe, um im Rahmen dieser Ursachen eine dogmatische Darlegung seiner Lehre zu geben, was nicht ohne Polemik abgehen konnte. Man sieht es der Aristotelischen Metaphysik an, dass sie eher eine auf Dogmatik aufgebaute Polemik als eine regelrechte Untersuchung ist, weshalb ich auch glaube, dass die Aristotelische Metaphysik mit manchen modernen Darstellungen auf diesem Gebiete nicht insofern verglichen werden darf, dass man mit der Meinung an die Beurtheilung der ersteren geht, sie müsste mit derselben Methode abgefasst sein wie die letzteren. Die Philosophie war unmittelbar nach Plato in Bezug auf die äusseren Darstellungsmittel noch zu wenig weit vorgeschritten, als dass sie schon durch Aristoteles in einem Gewande erscheinen konnte, welches die Ideen und den Gedankengehalt der Aristotelischen Metaphysik uns grossartiger erscheinen liesse, als sie in Wirklichkeit sich zu präsentiren vermochten. Daher kommt auch die in alter und neuer Zeit vertretene Ansicht, dass Aristoteles eigentlich nicht viel von Plato sich unterscheidet, was sich allerdings zunächst darauf bezieht, dass die Aristotelische Grundlehre, die Voraussetzung eines übersinnlichen Princips, auch bei Plato gilt. Dadurch sind viele Berührungspunkte gegeben[7]), welche es erheischten, dass Aristoteles theilweise in prägnanter Darlegung seine eigene Ansicht, theilweise in polemischer Kritik den subtilen Unterschied zwischen seinem Vorgänger und der peripatetischen Lehre durchführte[8]). Unter allen Umständen aber ist

[7]) Vgl. Strümpell, Gesch. d. theoret. Philos. d. Gr. S. 177.

[8]) Vgl. Watson John in „The philosophical Review" VII 1 Nr. 37 (v. J. 1898) S. 23 (u. d. Titel: the metaphysik of Aristotle): „It is hardly necessary

dem Aristoteles ein Beweis für die Unhaltbarkeit irgend einer Lehre darin gelegen, dass auf sie die 4fachen Ursachen nicht angewendet werden können. Dies erkennen wir daraus, dass Aristoteles, sowie er mit der (dogmatischen) Aufstellung dieser Ursachen begonnen, auch mit ihrer programmatischen Anwendung endet (N 6, 1093b 10f.). Dass Aristoteles dogmatisch verfährt, hat auch Karl Winkler (Locke's Erkenntnisstheorie vergl. mit der des Ar. Progr. v. Villach 1888/89 S. V) gesehen.

In diesem Rahmen nun wird die Lehre von der Erkenntniss behandelt, welche eine göttliche ist und als Vollendung des Menschen gilt (Asklep. 5, 35—6, 2). Und weil das Göttliche nach verschiedenen Angaben des Aristoteles etwas Unbeschreibbares, weil Einfaches, ist, daher kann Aristoteles nicht lange bei diesem Gedanken verweilen, indem er sich vielmehr auf das hin wendet, was am ehesten mit dem Göttlichen zu thun hat. Und dazu gehört die Ansicht der Platoniker und Pythagoreer. Es hat Aristoteles ja nach 1076a 15f. die Absicht, das Beste in den metaphysischen Ansichten dieser seiner Vorgänger sich anzueignen; und weil der Stagirite, wie wir sahen, sehr viele Berührungspunkte mit jenen seinen Vorgängern besass, so war eine reinliche Scheidung zwischen diesen und Aristoteles nöthig. Es war für Aristoteles leicht, von Anfang an die allgemeinern Gesichtspunkte seiner Philosophie aufzustellen, um mit gelegentlichen Seitenblicken auf seine Gegner, wie wir gezeigt, in immer determinirterer Weise (in concentrischen Kreisen) endlich zu den Berührungspunkten mit dem innersten Heiligthum seiner Metaphysik zu gelangen, welche seine Vorgänger aufwiesen. Indem nun auch manche seiner Lehren bereits in anderen Schriften (üb. d. Himmel, Physik) dargelegt waren, konnte er um so leichter die erwähnte reinliche Scheidung vollziehen. Man hat die Ansicht geäussert (Natorp, theilweise auch Bonitz,

---

to say, that the old contrast of Plato as idealist and Aristotle as empiricist is untenable. The disciple is not greater than his master, but he has more faith in the rationality of the universe, and faith in the rationality of the universe is the key-note (Grundton) of Idealism" u. s. w. Infolgedessen hat Strümpell a. a. O. S. 177f. gewiss Recht, wenn man in der Polemik des Aristoteles gegen Plato verschiedene Gesichtspunkte anzunehmen hat.

Schwegler), dass die Metaphysik eigentlich nichts weiter sei als die Beantwortung der in dem ersten Theile des Werkes aufgestellten Aporien. Offenbar ist der Schein einer solchen Annahme durch die oben erwähnte, aus dem Verhältnisse, in welchem Aristoteles zu seinen Vorgängern sich befand, hervorgegangene Methode des Stagiriten entstanden. Dafür spricht auch der von Alexander in der beachtenswerthen Stelle 172, 2—22 über 995a 25f. bemerkte Umstand (172, 21f.), dass Einige die Metaphysik mit B hätten beginnen wollen. Vgl. Schwegler I 113f. und Bonitz 136. Und wenn nun Aristoteles immer in strengem Anschluss an die gegnerische Sache sich hielt, so erklärt sich vielleicht hieraus auch von dieser Seite die Thatsache der fast unveränderten Herübernahme des im Buch A über Plato Gesagten in das Buch M. Denn es war zwar die Gelegenheit eine andere in Buch M als in Buch A, aber die Gründe konnten im Allgemeinen die nämlichen bleiben. Von dem gleichen Standpunkte aus mag die Wiederholung mancher anderen Gedanken beurtheilt werden, wie z. B. der Ansicht des Parmenides in N 2, welche bereits in B 4 fin. vorkommt. Viele Stellen kehren, wie dies von den meisten Commentatoren bemerkt wird, ihre Spitze gegen Plato, auch ohne ihn zu nennen. Vgl. u. A. Asklep. zu E 1026a 15 in 363, 20. Dass übrigens diese Polemik im Verlaufe der Metaphysik immer stärker wird, erkennen wir nicht bloss aus dem Ueberwiegen derselben in den letzten Büchern, sondern auch aus dem bereits erwähnten Umstande, dass Aristoteles, der in A durch das berühmte φαμέν sich mit den Platonikern eins weiss, daselbst gleichsam nur einer Selbstprüfung sich unterzieht, während ihm am Schlusse in M N sozusagen der Geduldfaden reisst, wo er zuerst die 3. Abtheilung des Gegenstandes der Metaphysik, die der Physik und der Lehre von den Wesenheiten coordinirte Mathematik[9]), im Lichte der metaphysischen Untersuchungsweise, hernach, in N, die gesammte Philosophie noch einmal kritisch Revue passiren lässt. Es ist, als ob der anfänglich vorsichtige Prüfer, nachdem er seiner Grundsätze sich voll bewusst geworden, endlich zu dem für ihn genugthuenden Ergebniss gelangt wäre, dass jeder

[9]) Vgl. H 1, M 1 und A neben anderen Stellen.

Zweifel an der Unrichtigkeit der gegnerischen, insbesondere aber des Platonischen Systems nunmehr geschwunden sei (Schwegler a. a. O. S. 309, 12 behauptet z. B., dass M 4, 1079a 2—4 klarer und motivirter als im 1. B. sei). — Aristoteles hat nämlich die Lehre von den Wesenheiten auf eine physikalisch-dialektische Grundlage gestellt, wie es bei seinen Grundansichten nicht anders zu erwarten war[10]. Der grössere Theil seines Werkes ist daher eine Sublimirung der physikalischen Wahrheiten zur Ontologie und Wesenslehre mittelst logischer Kunstgriffe. Daher hat ja auch der Autor in den Eingangsworten von M den vorausgehenden Theil theils als physikalischen, theils als ontologischen Inhalts bezeichnet. Es findet sich kaum ein Buch der Metaphysik, in welchem nicht beide Arten, durch das Band der Dialektik vereinigt, sich zusammen fänden. Das gilt auch von dem vorhergehenden Buche Λ. Es ist nicht ohne inneren und psychologisch leicht zu erklärenden Grund geschehen, dass Aristoteles erst in den beiden Schlussbüchern die höhere, von seinen Gegnern getriebene Speculation zum Gegenstande eingehender Untersuchungen macht. Weil sich aber das Unhaltbare in den Behauptungen der Platoniker dem Aristoteles im Laufe dieser letzten Untersuchungen immer deutlicher herausgestellt hat, so verweist er, wie es am Schlusse einer längeren Auseinandersetzung ohnehin immer zu geschehen pflegt, einfach auf seine von A bis Λ bereits festgestellten Thesen am Ende von N,

---

[10]) Darum lässt er seine Gottheit nur passiv angestrebt werden, indem sie sich selbst ruhig verhält gegenüber der Menge von Bewegungsprincipien, durch welche die Dinge, jedes für sich, gegen die Gottheit hin gravitiren. Das sind aber die lebenden Wesen als welche er auch die Gestirne betrachtet. Vgl. Siebeck (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Band 60 S. 10, 28f.). Hierbei dämmerte, eben auf Grund seiner auf die Physik angewendeten Dialektik, dem Aristoteles trotz seiner schroffen Behauptung, dass die Erde der Mittelpunkt des Alls ist, doch ein Licht auf, dass dies nicht richtig sei. Man lese die Worte Siebecks S. 28, wo zunächst die Analogie mit der nicht ganz centralen Lage des Herzens erwähnt wird, wo ferner darauf Rücksicht genommen ist, dass die Mitte des menschlichen Körpers in der Theorie das Herz, aber in Wirklichkeit doch nicht das Herz sei, und dass ebenso die im Mittelpunkte ruhende Erde nicht auch Mittel- und Ausgangspunkt des Alls in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit, sondern in dieser Beziehung eher ein Endpunkt ist (de caelo B 13, 293 b6 [mit Prantl z. St.], sowie b12).

womit naturgemäss das Werk sein Ziel erreicht hat, weil er sich sonst nur wiederholen müsste.

Und nun liesse sich fragen, wie es komme, dass bei den anerkannten Unebenheiten des Aristoteles im Kleinen, wie im Grossen, bei seinem sonderbaren Stile, seinen Inconcinnitäten, Aposiopesen, mangelhaften Eintheilungen und Wiederholungen das Werk des Aristoteles in Schutz genommen werden könne. Vor allem muss man aber doch entgegnen, dass jene sprachlichen Schwierigkeiten bei weitem nicht in dem Grade vorhanden sind, dass man daraus auf eine Athetese u. dgl. sich einzulassen berechtigt wäre. Es ist wahr, Aristoteles wiederholt sich, aber diese Wiederholung ist eine methodisch begründete. Denn es kommen zwar dieselben Sachen immer und immer vor, aber bei verschiedenen Gelegenheiten, und das hat seine gute Berechtigung bei einem Schriftsteller und Forscher, dessen Grundsätze nicht zahlreich sind, und die er daher immer wieder hervorzuziehen und anzuwenden genöthigt ist. Im Gegentheil! Derjenige, welcher einmal diese seine Principien durchschaut, wird die Lectüre unseres Philosophen nicht bloss nicht schwierig, sondern sogar angenehm finden, weil er das Folgerechte in seinen Deductionen sofort herausfühlt. Das ist es auch, was diesem Herrscher im Reiche der Gedanken bei allen Nationen und zu allen Zeiten die Gebildeten gewonnen hat, und dass man heut zu Tage kaum ein Buch finden kann, in welchem nicht der Name des Stagiriten citirt wird. Die vermeintlichen Schwierigkeiten ergeben sich immer erst da, wo man es nicht vermag, den durchaus einheitlichen Grundgedanken auf die verschiedenen Gesichtspunkte zu beziehen, unter denen dieser Grundgedanke erscheint; dieselben Schwierigkeiten sind eben nur dadurch entstanden, dass diese mannigfaltigen Gesichtspunkte wegen ihres unerwarteten Gepräges den Leser oft nicht dazu gelangen lassen, dieselben mit jenen Principien sofort in Einklang zu bringen.

(Schluss folgt.)

# Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

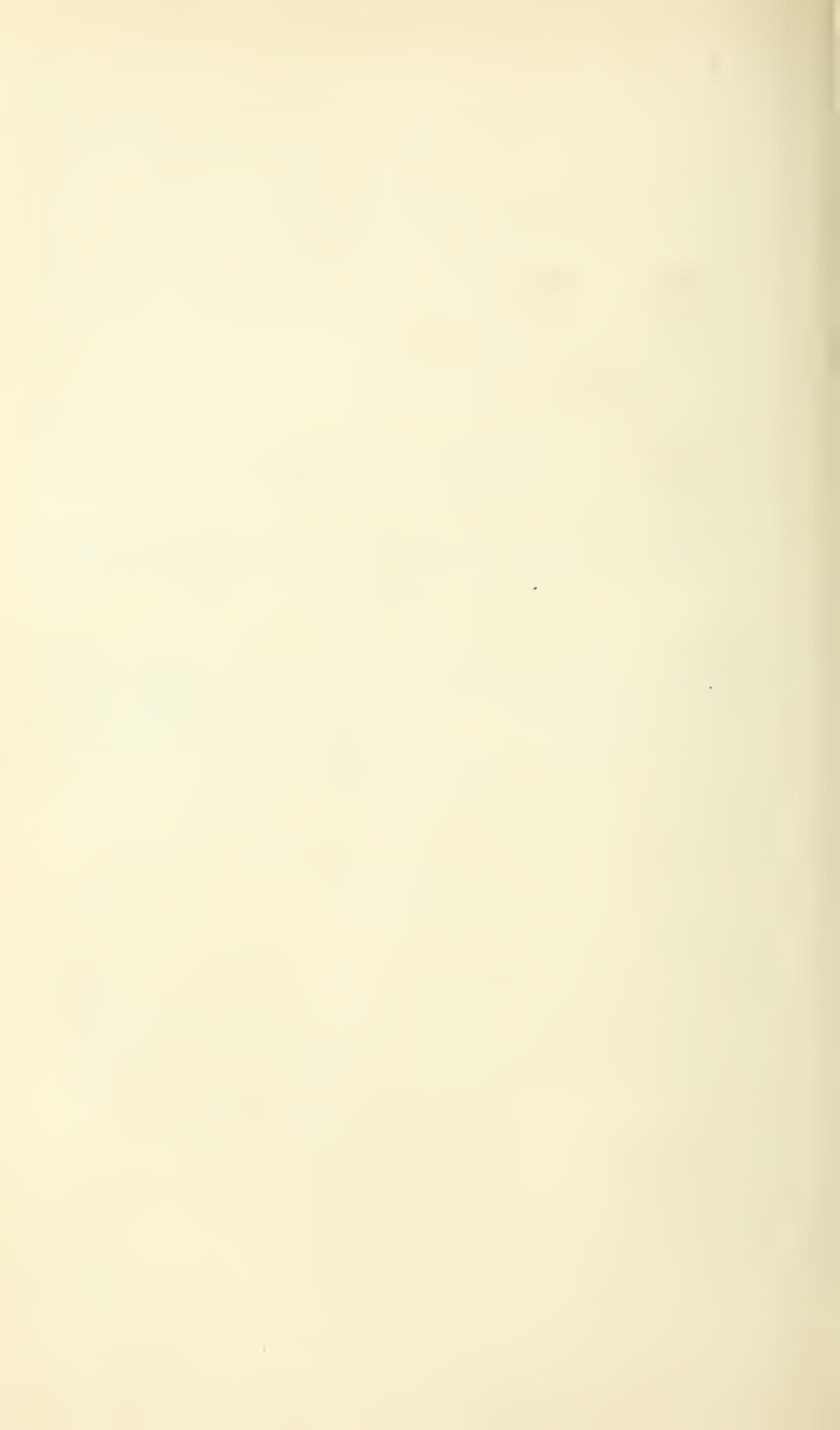
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



# VI.

# Jahresbericht über die deutsche Literatur zur nacharistotelischen Philosophie (1891—1896).

## III. Theil.

Von

**Adolf Dyroff** in München.

Die spätere Stoa und die nacharistotelischen Kyniker.

Von der jungen Stoa ist

Seneca

Gegenstand einer Reihe kleinerer Arbeiten, die jedoch zum grösseren Theile für die Geschichte der Philosophie nur mittelbare Bedeutung haben. Solche werden, auch wenn sie dem Berichterstatter vorlagen [1]), in unserem Berichte nur kurz gekennzeichnet werden, wenn es sich um textkritische oder ähnliche Fragen handelt. Rein grammatische oder stilistische Abhandlungen werden ausgeschlossen. Die Schriften zur Ethik Senecas mögen den Reigen eröffnen.

1. Franz Becker, Die sittlichen Grundanschauungen Senecas. Ein Beitrag zur Würdigung der stoischen Ethik. Köln 1893. Pr. d. Friedrich-Wilhelms-G. 21 S. Der Verf. bringt nur eine kurze

[1]) Vgl. den Bericht K. Prächter's in Bursians Jahresberichten ü. d. Fortschritte d. klass. Alterthumswissenschaft Leipzig 1898. 96. Bd., nach dessen Beispiel ich die mir nicht zugesandten oder nicht erreichbaren Arbeiten durch einen vor den Titel gesetzten Stern kenntlich mache. Ihm entnehme ich einige wenige Angaben über den Inhalt mir nicht zugänglicher Abhandlungen, wo es mir im Interesse der Sache wünschenswert schien.

Darstellung der Hauptpunkte und eine Würdigung der Ethik Senecas. Hingegen fehlt jeder Versuch, die sittlichen Grundanschauungen Senecas auf ihre Quellen zurückzuleiten. Der Verfasser würde unter diesem Gesichtspunkte vielleicht sich doch die Frage vorgelegt haben, ob wirklich alle die von ihm aus den Episteln und Dialogen erhobenen Sätze die eigentliche Meinung Senecas vertreten, wie z. B. der S. 12 Anm. 1 verwerthete, nicht mit Stellenangabe versehene Ausspruch des Ariston von Chios (ep. 94, 13), gegen dessen Ausführungen Seneca eben im 94. Brief Manches einzuwenden hat; er würde dann wohl auch untersucht haben, ob nicht die auffallende Verachtung der Leiblichkeit im 65. Brief (16 ff.) etwa auf neupythagoreische Einwirkung deutet. Der altstoische Kern des Ganzen wäre so desto deutlicher herausgetreten. Becker behandelt das Thema nach folgenden Fragen: 1. Welches ist das höchste Gut? (Tugend, Vernunft und Natur). 2. Wie gelangen wir zur Tugend? (Anlage, Unterricht, Uebung). 3. Welches ist das Verhältniss des Menschen zu Gott? (Naturnothwendigkeit und Zurechnung). In der Würdigung hebt er u. A. den Unterschied zwischen Seneca und dem Christenthum zutreffend hervor.

2. Alfr. Giesecke, De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis. Lipsiae 1891 Diss. S. 100—103. 124 findet u. A., dass Seneka in der Schrift ad Helviam matr. Varro und Brutus benutzte.

3. O. Hense, Zu Seneca de tranquillitate animi. Rhein. Mus. 49. 1894 S. 174 f. entdeckt eine Berührung zwischen de tranqu. animi 4, 3 und de clem. II 26, 2.

4. Aemilius Thomas, Miscellae quaestiones in L. Annaeum Senecam philosophum. Hermes 28. 1893 S. 277—311 erörtert kritisch Stellen aus den Dialogen, aus de benef. und de clem., aus den epist. mor. und den Gedichten; ebenso

5. Emil Hermes, Kritische Bemerkungen zu den Schriften des Philosophen L. Annaeus Seneca. Mörs 1896. Gymn.-Pr. S. 11—15 solche aus de ira, de vit. beat., de tranqu. an., consol. ad Marciam und den epist. mor. Vgl. Fr. Bücheler, Rhein. Mus. 48. 1893 S. 88 zu epist. mor. 17, R. Reitzenstein, Hermes 29. 1894

S. 619—624 zu de vit. beat., J. Vahlen, Hermes 30. 1895 S. 33f. 37 zu de provid. und de ira, *W. Dittenberger, Halle, Vorlesungsverzeichniss Wintersem. 1894/95, *Joh. Müller, Kritische Studien zu Seneca de benef. und de clem. Wien (Leipzig) 1892 (Sitzungsber. d. Wiener Akad. 26 S.). S. auch O. Hense unten (Nr. 15).

*6. M. Baumgarten, L. Annaeus Seneca und das Christenthum in der tief gesunkenen antiken Weltzeit, Rostock 1895, ist bereits von H. Lüdemann, Archiv 11. 1898 S. 532 f. angezeigt worden.

Einfache Nennung der Titel wird auch genügen bei

*7. Rudolf Mücke, Eine unbeachtet gebliebene Handschrift zu Senecas Briefen (Auch: Die Uelzener Handschrift zu S. B.) G.-Pr. Ilfeld 1895. 43 S.

*8. Rud. Mücke, De praestantia codicis Uelcensis in priore parte epistularum Senecae philosophi recensenda. G.-Pr. Ilfeld 1896. (Nordhausen) 16 S.

*9. Oswald May, Die früher dem Seneca zugeschriebene Abhandlung: „de quattuor virtutibus cardinalibus“ aus einer Handschrift des Neisser Gymnasiums veröffentlicht. Neisse 1892. Pr. d. kath. Gymn. 10 S. (Martinus Dumiensis; s. Ausgabe von Haase III S. 468—475).

Mit der naturphilosophischen Schrift Senecas befasst sich

10. Wilhelm Allers, Noch einmal die Buchfolge in Senecas naturales quaestiones. Jahrb. 145. 1892 S. 621—632, welcher nach einem Ueberblick über die bis dahin zur Frage erschienene Literatur neben den eigenen Hin- und Rückverweisen Senecas (Nehring, Gundermann) zur Lösung des Problems „einen indirekten Beweis“ heranzieht, nämlich die Anordnung in antiken Werken gleichen Inhalts, und, Gundermann sehr nahe kommend, folgende Reihenfolge der Bücher findet: II 1—11, VII, I, IV 3 bis 13, V, VI, II 12—Schluss, III, IV praef. — c. 2. Ferner

11. Johann Müller, Ueber die Originalität der Naturales quaestiones Senecas. Festgruss aus Innsbruck an die 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien. Innsbruck 1893 S. 1—20. Müller möchte die bei Nehring (Ueber die geologischen Anschauungen des Philosophen Seneca. Wolfenbüttel 1873 und 1876. Pr.) und besonders bei Günther (Gesch.

d. antiken Naturwissensch. u. s. w. Nördlingen 1888 S. 90) hervortretende Ueberschätzung der naturphilosophischen Lehren Senecas abschwächen, indem er betont, welche Unordnung Seneca bei der Verarbeitung seiner Quellen anrichtet und wie wenig originell er in seiner Darstellung ist. Seine eigene Haltung vertheidigt demgegenüber

12. Alfred Nehring, Ueber die Originalität von Senecas naturales quaestiones. Jahrb. 147. 1893 S. 718—720. Seine Absicht sei nur gewesen, den Geologen zu beweisen, dass die alten Griechen und Römer auf dem Gebiete der Geologie weiter gewesen als man heutzutage meistens annehme, und besonders die Bedeutung der nat. quaest. des Seneca gegenüber der bekannteren nat. hist. des Plinius hervorzuheben. Er habe die Abhängigkeit Senecas von seinen griechischen Quellen hinreichend betont.

*13 Joh. Müller, Kritische Studien zu den Naturales quaestiones Senecas Wien 1894 (Sitzungsbericht der Wiener Akademie). 34 S.

*14. Karl Wünsch, Ueber die „Naturales quaestiones" des Philosophen Seneca. Pr. d. deutsch. Staatsgymn. Prag-Altstadt. 1894. 27 S. S. auch H. v. Arnim, Jahrb. 147. 1893 S. 463 Anm.

Allgemeineres tragen für Seneca bei:

15. Otto Hense, Seneca und Athenodorus. Freiburg 1893. Univ.-Progr. (Festrede) 48 S. H. möchte I. nachweisen, dass die Schrift de tranquill. animi zwischen de constantia sapientis und de otio etwa Ende der fünfziger Jahre geschrieben wurde (hier ist besonders das über das Freundschaftsverhältniss zwischen Seneca und Serenus S. 10ff. Ausgeführte sehr beachtenswerth). II. dass der von Seneca in de tranqu. an. benutzte Athenodoros nicht Athenodoros mit dem Beinamen Kordylion, der aller Politik abholde Freund des jüngeren Kato, sondern Athenodoros, der Sohn des Sandon und Berather des Augustus, war (die Gegenüberstellung des Für und Wider ist sehr dankenswerth, aber einen entscheidenden Grund gegen Athenodoros Kordylion hat H. nicht beigebracht und die zuvor zu erledigende Frage, welcher von Beiden der bekanntere Schriftsteller war, ist nicht gelöst; das S. 38 Dargelegte scheint gegen den Athenodoros zu sprechen, der sich

D. L. VII 33 als Feind des Kynismus zeigt), III. dass Seneca den Demokritos nicht, wie Hirzel meint, unmittelbar benutzt hat, sondern durch die Vermittlung etwa des Athenodoros oder des Panaitios, die Seneca wohl Beide herangezogen haben mag (hier bin ich mit H. fast durchaus einverstanden). Angehängt ist die textkritische Besprechung einzelner Stellen aus de tranqu. an.

16. Henr. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo. Marpurgi Catt. 1895 Diss. 64 S. Seneca wird zuerst als Satirenschreiber gewürdigt, besonders durch Vergleichung mit Horatius (aber auch mit den Oden stimmt Seneca überein ep. 89, 21 cf. Hor. carm. 3, 1, 34 ff. Kiessling z. St. Hense a. a. O. S. 30). Die Verwandtschaft zwischen Horatius und Seneca und ebenso die zwischen Teles und Seneca führt den Verf. auf die Frage, ob nicht Seneca den Bion unmittelbar vor sich hatte. Es wird deshalb der sermo Bioneus (cap. II) und darnach die entsprechende Darstellungsweise Senecas (cap. III) aus zweckmässig ausgewählten Schriften heraus gekennzeichnet, aber schliesslich (cap. IV) mit Recht behauptet, dass dem Seneca den stilus Bioneus, dessen sich auch Athenodoros aus Tarsos bediente, die Stoiker vermittelten. Zu S. 56 möchte ich jedoch bemerken, dass Chrysippos wohl nur diejenigen rhetorischen Mittel feststellen wollte, welche vom moralischen Standpunkte aus nach seiner Ansicht zulässig waren, und dass daraus nicht folgt, er selbst habe rhetorische Mittel anwenden müssen. Der Kynismus der Stoa verräth sich auch in der Gegnerschaft Senecas gegen den Frühschoppen, auf die C. Weyman, Novatian und Seneca über den Frühtrunk. Philol. 52. 1893 S. 728—730 hinweist.

*17. Alfr. Gercke, Senecastudien. Leipzig 1895. — Für

18. E. Thomas, Ueber Bruchstücke griechischer Philosophie bei dem Philosophen L. Annaeus Seneca s. Archiv 4. 1891 S. 557 ff. Ausserdem vgl.

19. Rudolf Hirzel, Der Dialog. Leipzig 1895 II S. 24 bis 34. 470. Von mittelalterlichen Senecahandschriften ist die Rede bei

20. M. Manitius, Philologisches aus alten Bibliothekkatalogen. Rhein. Mus. Ergänzungsheft 1892 S. 44—48; ebenda S. 51 über Handschriften zu

Cornutus.

(Ueber die Lehre des Rhetors Cornutus vom Komma H. Graeven, Rhein. Mus. 30. 1895 S. 306f.).

Musonios

findet ausser bei Giesecke (s. Nr. 2) S. 32—56. 123, R. Hirzel, D. Dialog II S. 238—245. 466 Beachtung bei

21. P. Wendland und O. Kern, Beitr. z. Gesch. d. griechischen Philos. und Religion. Berlin 1895 und zwar sowohl in der Hauptabhandlung Wendland's (s. unten Nr. 45) als auch in dem Anhang dazu („Musonius und Clemens Alexandrinus"); hier begründet W. im Gegensatz zu seiner früheren Meinung (Quaestiones Muson.) die Ansicht, dass Clemens nicht eine eigene Schrift des Musonios, sondern wie die andern von Musonios abhängigen Schriftsteller nur die durch einen Schüler überlieferten Vorträge des Stoikers benutzte. Das Hauptergebniss der Quaestiones Musonianae, dass Clemens den Musonios in viel weiterem Umfange kannte als wir durch Stobaios, wird hiedurch nicht umgestossen.

Von Literatur zu

Epiktetos

ist mir bekannt geworden:

22. Adolf Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet. Stuttgart 1894. VIII und 278 S. Das vorliegende Werk ist gewissermassen der zweite Theil zu dem Buche „Epictet und die Stoa" (Stuttgart 1890), in welchem Bonhöffer hauptsächlich die Psychologie und Erkenntnisstheorie des Epiktetos in ihrer nahen Beziehung zur altstoischen Doktrin bearbeitet hatte. Für die Lösung der im Thema gestellten Aufgabe ist der Verf. gerade der geeignete Mann. Zwar laufen ihm in philologischer Beziehung einige Versehen unter (s. ausser der Besprechung Wendlands, Berliner philolog. Wochenschrift 15. 1895 S. 263 auch meine Anzeige in den (bayr.) Blättern f. d. Gymnasialschulw. 31. 1895 S. 117f.), doch zeigt er gutes Urtheil, in philosophischen Dingen treffliche Schulung und vor Allem warme Begeisterung für die stoische Moral. Durch das ganze Werk finden sich klare, sorgfältige und umsichtige Erörterungen der ethischen Begriffe und Lehren, und wenn in dieser

Hinsicht Etwas zu bedauern ist, so ist es der Umstand, dass B. nicht noch mehr auf das Verhältniss des Epiktetos zur Altstoa einging, als es geschah, und hie und da das eigene Raisonnement zu stark hervortreten lässt. Die Baguetsche Fragmentsammlung zu Chrysippos und die Pearsonsche zu Zenon und Kleanthes hätte er nicht ungenutzt lassen sollen; die Titelangaben zu einzelnen Werken sind zuweilen etwas frei (z. B. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie S. 278. Philolog. Jahrbücher S. 277). Doch beeinträchtigen derartige Mängel den Werth des Buches nicht, der zudem noch durch ein Namen- und ein besonders brauchbares griechisches Sach(Begriffs-)register erhöht wird.

Bonhöffer betrachtet die epiktetische Ethik nach folgenden Gesichtspunkten: I. Grund und Ziel der Tugend (die Begründung der sittlichen Verpflichtung; das höchste Gut oder das Ziel). II. Der Inhalt der Tugend (das naturgemässe Begehren oder die vernünftige Lebensanschauung; das naturgemässe Handeln oder die richtige Pflichterfüllung; das naturgemässe Urtheilen oder die intellektuelle Geistesausbildung). III. Die Aneignung der Tugend (die sittliche Anlage: die Sünde; der sittliche Fortschritt und die Vollkommenheit). Neben einer Einschaltung über den „Gebrauch der Mantik" (S. 44—46) finden wir am Schlusse noch Exkurse über die Telosformeln (und Güterlehre), über die Lehre vom Selbstmord, über das καθῆκον und κατόρθωμα, über die Lehre vom Erwerb, über den Pantheismus der Stoiker überhaupt und erhalten so schätzenswerthe Beiträge zum Verständniss der früheren Stoiker; ausser auf Zenon, Kleanthes, Chrysippos, Panaitios, Poseidonios, Seneca und Musonios fällt z. B. auch auf Antipatros aus Tarsos, Archedemos, Diogenes von Babylon, Hekaton und Marc Aurel manches Licht.

Bei dieser Gelegenheit darf ich wohl, da die Frage allgemeinere Bedeutung hat, ein Missverständniss berühren, dem ich durch Bonhöffer bezüglich des Verhältnisses zwischen Epiktetos und der Altstoa ausgesetzt bin. In meiner „Ethik der alten Stoa" (Berlin 1897 S. 338f.) hatte ich gesagt: „Trotz den Untersuchungen von Stein und Bonhöffer wird man Musonios und Epiktetos höchstens zur Interpretation der altstoischen Fragmente und auch da nur mit Vorsicht heranziehen dürfen." Dies geschah in einem

Zusammenhange, in welchem von unsern Quellen zur altstoischen Lehre die Rede war. Der Sinn meines Satzes war der: Wir dürfen daraus, dass ein Gedanke bei Epiktetos steht, nicht ohne anderweitige Anhaltspunkte schliessen, dass derselbe auch schon von Zenon oder Chrysippos vertreten war, selbst da nicht, wo es sich etwa um nahe liegende Folgerungen oder Ergänzungen zu den uns bekannten altstoischen Hauptlehren dreht. Denn Epiktetos selbst könnte Solches gefolgert oder ergänzt haben. Aber auch bei der Erklärung altstoischer Fragmente durch epiktetische Gedankenzüge ist Vorsicht insofern geboten, als wir bei Epiktetos doch mit einer etwas veränderten Stimmung (s. Bonhöffer selbst S. III und 106) zu rechnen haben und wir nicht immer bestimmen können, ob der Zusammenhang bei der Altstoa genau derselbe war wie bei Epiktetos. Den hohen Werth, welchen das Ergebniss der neueren Untersuchungen für die Fragmenterklärung dennoch hat, habe ich in meiner erwähnten Anzeige (Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 31. 1895 S. 117) ja ausdrücklich anerkannt. Zu leugnen, dass Epiktetos „in den Grundzügen seiner Weltanschauung und Ethik mit Chrysipp einig“ war, was mir Bonhöffer in seiner Recension meiner „Ethik der alten Stoa“ (Wochenschrift f. klass. Philologie. 1898 S. 1347) zumuthet, ist mir nicht in den Sinn gekommen. Uebrigens gäbe es, wenn auch Epiktetos die chrysippeische Lehre in dem einen oder dem andern wichtigen Punkte verändert hätte, doch noch einen andern Ausweg als den, ihn deswegen „für einen absichtlichen Falschmünzer“ oder für einen „völlig unfähigen, kritiklosen Kopf“ zu halten, nämlich die Annahme, Epiktetos habe sich trotz aller Bewunderung für Chrysippos das Recht gewahrt, selbstständig zu denken. — Den Epiktetos zeiht der Unzuverlässigkeit Th. Birt, Rhein. Mus. 51. 1896 S. 157, Einzelnes erwähnt Alfr. Giesecke (Nr. 2) S. 122. S. auch R. Hirzel, D. Dialog II S. 245 bis 252. 461.

Wie bei Seneca, so werden auch bei Epiktetos seine Beziehungen zum Christenthum stets Gegenstand lebhaften Interesses sein. Während auf der einen Seite

23. Edwin Hatch, Griechenthum und Christenthum. 12. Hibbertvorlesungen. Uebers. von Erwin Preuschen. Freiburg 1892 S. 103

u. s. w. unter Zustimmung von Bonhöffer (S. VI), der selbst mehrfach lehrreiche Vergleiche zwischen der Moral des Epiktetos und des Christenthums zieht, den Einfluss betont, welchen der Stoiker in formaler und materialer Hinsicht auf die Entwickelung der christlichen Doktrin gewann, sucht auf der andern Seite

24. Theodor Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältniss zum Christenthum. Rektoratsrede. Erlangen und Leipzig 1895. 2. Aufl. den Sklaven von Hierapolis als Kenner des Christenthums und als von diesem theilweise beeinflusst zu erweisen (s. die Besprechung von H. Lüdemann, Archiv 11. 1898 S. 533f.). Mass halten wird auf dieser und genaue Distinktion der Zeiten und Personen auf jener Seite noth thun. Auffallend ist doch, dass Ps.-Nilus am Encheiridion Abänderungen vornahm, um es christlich zu machen („Handschriftliche Beiträge zu Nilus Paraphrase von Epiktets Handbüchlein" lieferte C. Wotke, Wiener Studien 14, 1 S. 69—74).

Die dringend nothwendige kritische Ausgabe des Textes wurde uns bescheert in

25. Epicteti dissertationes ab Arriano digestae. Ad fidem codicis Bodleiani rec. Henricus Schenkl. Accedunt fragmenta, enchiridion ex rec. Schweighaeuseri, gnomologiorum Epicteteorum reliquiae. Lipsiae 1894, wozu inzwischen (1898) nach Hinweglassung der Präfatio und Indices eine bequeme editio minor erschien (vgl. über die 1555 in Salamanca veröffentlichte Ausgabe der Dissertationen und des Encheiridions W. M. Lindsay, Der Salamanca-Epiktet Philol. 55. 1896 S. 385—387), und eine moderne Uebersetzung des Handbüchleins, die in der That in weitere Kreise unseres Volkes gedrungen ist, aber nicht in Allem und Jedem verlässig ist, in

26. Hilty, Glück. Frauenfeld bezw. Leipzig 1891ff. I S. 21 bis 90.

Erwähnt seien hier noch

*27. Epicteti et Moschionis quae feruntur sententiae ab A. Elter editae. Bonner Lektionskatalog Sommer 1892 und

*28. Corollarium adnotationis (in Epicteti et Moschionis sententiae), addenda und indiculus verborum. Ebd. Winter 1892/93,

beides zusammen in Gnomica Lipsiae 1892 (Elter rekonstruirt hier aus den unechten Epiktetsentenzen bei Stobaios, den Gnomen des cod. Vatic. gr. 1144, den Gnomen und den ὑποθῆκαι des unbekannten Moschion, die auch im Anhang der kleinen wie der grossen Epiktetausgabe Schenkls zusammengestellt sind, ein Florilegium). Vgl. A. Elter, Neue Bruchstücke des Stobaeus. Rhein. Mus. 47. 1892 S. 134f.

Für

Marcus Aurelius

sind neben R. Hirzel, D. Dialog II S. 262—269. 466 nur Beiträge zur Ueberlieferungsgeschichte zu verzeichnen:

29. Heinr. Schenkl. Zur handschriftlichen Ueberlieferung von M. Antoninus εἰς ἑαυτόν. Eranos Vindobonensis. Wien 1893 S. 163—167 (wo auch S. 56—59 Fr. Löhr über die Marc-Aurelstatue spricht) und

30. A. Sonny. Zur Ueberlieferungsgeschichte von M. Aurelius Εἰς ἑαυτόν. Philol. 54. 1895 S. 181—183.

Den Schluss des Berichtes über die Stoa mag die Angabe einiger noch nachzutragenden sowie solcher Werke bilden, die allgemein über die spätere oder die ganze Stoa unterrichten:

31. F. L. Ganter. Das stoische System der αἴσθησις mit Rücksicht auf die neueren Forschungen. Philol. 53. 1894 S. 465 bis 504 betont zunächst mit Recht, dass Straton, der ja schon vor der Stoa eine Vermittlung zwischen aristotelischer und demokritisch-materialistischer Psychologie anbahnte, von Bedeutung für die stoische Psychologie sei (vgl. jedoch auch Plut. soll. an. 3,6). Dann sucht er unter theilweise sehr gezwungener Auslegung der Berichte (s. besonders S. 473f.) darzuthun, dass die Stoiker von der ψυχή als physischer Seele das ἡγεμονικόν scheiden, das zwar dem Wesen nach wie die physische Seele πνεῦμα sei, aber doch erst durch die ἀναθυμίασις des menschlichen Blutes zur Ausübung der Bewusstseinsfunktionen befähigt werde (interessant S. 476). Weiter schneidet er die sehr schwierige Frage an, was die „Seelentheile“ der Stoiker im Sinne der modernen Psychologie bedeuteten: er sieht darin gegenüber Stein und Bonhöffer keine Seelenfunktionen und bringt Gründe für die Annahme bei, dass beim

Zustandekommen der αἰσθήσεις nur das Hegemonikon bewusst, die übrigen „Seelentheile“ dagegen lediglich mechanisch betheiligt seien. Endlich untersucht er genauer die stoische Lehre von der αἴσθησις und unterscheidet vier Hauptthätigkeiten, in welche der Verlauf des Vorstellungsmechanismus zerfällt: 1. Die ἀντίληψις, d. i. die Entgegennahme des durch die Einwirkung der αἰσθητά in den Organen hervorgebrachten mechanischen Abdrucks; derselbe wird im Hegemonikon zum bewussten Empfindungsinhalte, φαντασία. 2. Die eigentliche αἴσθησις, hervorgerufen durch die φαντασία, d. i. die Prüfung der äusseren Gegenstände durch die διάνοια vermittelst der αἰσθητήρια; ihr Ergebniss ist der Wahrnehmungsinhalt, die φαντασία καταληπτική. 3. Die auf Grund des Aktes der συγκατάθεσις erfolgende κατάληψις, d. i. die Aufnahme der φ. κ. in das Bewusstsein; sie mündet in die κατάληψις (als Bewusstseinsinhalt). 4. Die Prüfung durch den λόγος: ihr Ende ist die ἐπιστήμη. Wir haben also eigentlich fünf Akte, insofern Ganter auch die συγκατάθεσις zu den „Akten“ zählt (S. 503). Ganz klar ist die stoische Lehre auch so nicht; auf die materialistische Grundlage des Systems hätte jedenfalls mehr Rücksicht genommen werden sollen. Gegen die anregende Abhandlung, die mehrere Berichtigungen zu Steins und Bonhöffers Darlegungen giebt und auf einige auffallende Aehnlichkeiten zwischen der stoischen und der cartesianischen Lehre vom Kriterium der Wahrheit hinweist (S. 503f.), hat sich Bonhöffer, Philol. 54 (1895) S. 403—429 vertheidigt (s. Joël, im Bericht Archiv. 10. 1897 unter Nr. 7).

32. Robert Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus. München 1893, enthält auf S. 610—618 des ersten Bandes ein Kapitel: „Der sociale Weltstaat des Stifters der Stoa“.

33. Anton Elter, De gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio. Bonn 1893ff. Diese Serie von Universitätsprogrammen lehrt uns die litterarischen Kenntnisse des Chrysippos erst recht schätzen, und wenn auch Elter nicht erwiesen hat, dass dieser vielbelesene Schriftsteller bereits selbst eine Gnomologie im grossen Stil angelegt hatte, so erhellt doch so viel aus Elter's Untersuchungen, dass die einzelnen Schriften des Stoikers sozusagen

Gnomologien zu den betreffenden τόποι darstellten. Der Versuch, eine chrysippeische Schrift als Vorlage für des Plutarchos Abhandlung de audiendis poëtis festzustellen, erscheint mir im Ganzen als gelungen. Das Vorkommen peripatetisch oder platonisch gehaltener Partien bietet keinen Gegenbeweis; es muss stets die Möglichkeit im Auge behalten werden, dass der Stoiker seinerseits Platon, Aristoteles oder Schüler derselben benutzte.

34. Augustus Schlemm, De fontibus Plutarchi commentationum de audiendis poëtis et de fortuna. Gottingæ 1893 Diss. trifft theilweise (vgl. jedoch S. 76 Anm.) mit Elter zusammen (S. 43ff.) und kommt auch auf die Tugendlehre der alten Stoiker zu sprechen. Ueber Euripidescitate bei Chrysippos s. auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 29. 1894 S. 152f.

35. Adolf Dyroff, Ueber die Anlage der stoischen Bücherkataloge. Würzburg 1896. Progr. d. neuen Gymn., 55 S., zeigt nach dem Vorgange Wachsmuth's und Susemihl's, dass alle bei Laertios erhaltenen Bücherkataloge zu den Stoikern mit Rücksicht auf den Inhalt der einzelnen Schriften nach den drei Disciplinen der Philosophie (Physik, Ethik, Logik) angeordnet waren und sucht weiterhin nachzuweisen, dass innerhalb der einzelnen Gruppen je drei Schriften zu einer Trilogie zusammengestellt waren. Für den Chrysippkatalog wird Apollodoros als Anordner vermuthet, für die übrigen an Krates von Mallos gedacht. Anhangsweise wird geredet über die Reihenfolge der Theile des stoischen Systems, über den Begriff καθολικά (das Wort kommt auch bei Epikuros im Symposion vor), über einige Büchertitel, über einzelne, die altstoische Ethik betreffende Stellen und über die ἱεροποιοί der Akademie. Ich erwähne hier auch C. Wachsmuth, Neue Bruchstücke aus den Schriften des Grammatikers Krates. Rhein. Mus. 46. 1891, S. 552—556, wo zu Wachsmuth's Fragmentsammlung einige Nachträge, besonders aus den Homerika des Krates beigesteuert werden. Vgl. Jahrb. 151. 1895 S. 3ff. — Für Boethos, der nicht als Zeitgenosse des Chrysippos zu gelten hat, s. Fr. Susemihl, Zu Laertios Diogenes VII, 54 Rhein. Mus. 46, 1891 S. 326f., E. Maas, Aratea. Berlin 1892 S. 156f., für Panaitios s. *Henr. Doege. Quae ratio intercedat inter Panaetium

et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia. Halis Sax. 1896 Diss. 53 S.

36. Franz Boll, Studien über Claudius Ptolemäus. Sonderabdruck a. d. 21. Suppl.-Bd. d. Jahrb. Leipzig 1894 lehrt uns S. 215 ff. Interessantes über Ethnographie und Kulturgeschichte, überhaupt aber vieles Wichtige über die Erdkunde, Astronomie und Astrologie der Mittelstoiker. vor Allem des Poseidonios (vgl. über die Fortwirkung der stoischen ethnologischen Anschauungen Frhr. v. Andrian-Werburg auf d. 29. deutschen Anthropologenkongress, 3. Verhandlungstag, mir aus der Beil. zur Allgem. Zeitung 1898 Nr. 178 Sp. 8b bekannt). S. für Poseidonios auch Leop. Reinhardt, Jahrb. 153. 1896 S. 473—485. Hierher gehören noch

*37. Cleomedis de motu circulari corporum caelestium libri duo ad novorum codicum fidem ed. et latina interpretatione instruxit. Herm. Ziegler, Lipsiae 1891. VI u. 257 S.

38. Carolus Tittel, De Gemini Stoici studiis mathematicis quaestiones philologae. Lipsiae 1895 Diss. 84 S., wo die Fragmente des Mathematikers Geminos gesammelt, dann die Abhängigkeit des Mathematikers von den Stoikern, besonders von Poseidonios aufgezeigt und seine Polemik gegen die der Mathematik feindlichen Skeptiker und Epikureer beleuchtet, weiter das mathematische Werk des Geminos περὶ τῆς τῶν μαθημάτων τάξεως nach Titel und Inhalt, letzteres mit Hülfe der Heronschen Definitionen, beschrieben, ferner seine Originalität in mathematischen Fragen bestritten, aber sein philosophischer Blick und die gute, zuverlässige Wiedergabe älterer Lehren gerühmt und endlich noch über seine meteorologischen und astronomischen Studien (Kommentar und Isagoge) sowie über sein Leben gehandelt wird.

Ueber die beiden Athenodore s. O. Hense (oben Nr. 15), H. Weber (oben Nr. 16) und

39. Rud. v. Scala, Römische Studien, Festgruss a. Innsbruck an die 42. Vers. deutscher Philol. u. s. w. Innsbruck 1893, S. 144 ff., welcher die stoische Färbung der Scävolalegende zuerst bei Athenodoros, dem Lehrer des Augustus, der vielleicht „einer älteren Generation als Livius angehört", und bei dem (auch sonst stoisch beeinflussten) Livius entdeckt.

Uebersichtlich, aber über Zeller's ausführliche Darstellung nicht hinausgehend, schildert

40. Otto Wetzstein, Die Wandlung der stoischen Lehre unter ihren späteren Vertretern. Neustrelitz, 3 Theile, 1892—1894. Pr. d. Realsch. 17, 20 u. 21 S. die Entwicklung der Stoa nach der altstoischen Zeit.

Beziehung des Epigrammendichters Kallimachos auf altstoische Lehren findet G. Kaibel, Hermes 31. 1896, S. 266 f.; Einfluss der chrysippeischen Φυσικαὶ τέχναι auf die unter dem Nachlass des Theophrastos erhaltene Schrift περὶ σημείων vermuthet G. Kaibel, Hermes 29. 1894, S. 118, Anm. Wegen der Nachwirkung der Stoa auf die neuere Zeit s. Dilthey Archiv 7. 1894, S. 40 ff. 49 ff.

Endlich sei hier noch der Wunsch ausgesprochen, dass nicht nur eine handliche und auf den neuesten Stand der Wissenschaft gebrachte Sammlung der Fragmente des Chrysippos, etwa in Abtheilungen (Einzelne philosophische Disciplinen oder einzelne Schriftengruppen), erfolgen möge, sondern auch eine Sammlung der Fragmente der Stoici minores (Ariston, Herillos, Sphairos, Persaios, Boethos, Antipatros u. a.). Solche Unternehmungen würden für die Literatur- und Sprachgeschichte (über die stoische Stillehre s. W. Schmid, Rhein. Mus. 49. 1894, S. 138 f., 155, 157) ebenso nützlich sein wie für die Geschichte der Philosophie [2]).

Die Gefolgschaft der Stoa dürften hier am besten bilden

Die nacharistotelischen Kyniker,

da die kynische und die stoische Lehre vom Anfang der letzteren an verwandt und beide schwer von einander zu trennen sind. Wir ziehen hierher

Bion,

der zum Kynismus in naher Beziehung steht. Mit ihm beschäftigen sich

41. O. Hense, Bion bei Philon., Rhein. Mus. 47. 1892, S. 219 bis 240, der in der Schrift Quod omnis prob. lib. neben dem Stoicismus auch den Kynismus durch Vermittlung des Bion ver-

[2]) Nebenbei sei bemerkt, dass die Excerpta περὶ παθῶν, welche Rich. Schneider im G.-Pr. von Duisburg. Leipzig 1895 herausgab, von den πάθη τῆς λέξεως handeln.

treten sieht (Kynismen, Obscönes, Vorliebe für Euripides, Antisthenescitate, Beziehung auf Antigonos finden sich übrigens auch in der alten Stoa), Alfr. Giesecke (s. Nr. 2) S. 21—24, 65—66, 120, R. Hirzel, D. Dialog. I S. 374—379, 459, Henr. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo (s. Nr. 16) Diss. S. 6—33 (De sermone Bioneo), mit

Teles

H. Weber, Giesecke (s. unter Nr. 2) S. 3—32, 124f., R. Hirzel, D. Dialog I S. 367—369, ferner

42. G. Süpfle, Zur Geschichte der kynischen Sekte. Archiv 4. 1891, S. 414—423.

43. Henr. de Müller, De Teletis elocutione. Friburgi Brisigaviae 1891. Diss. 75 S., der aus den von Hense zusammengestellten Fragmenten in grammatischer, lexikalischer und stilistischer Hinsicht werthvolles Material gewinnt.

44. Rich. Heinze, Anacharsis. Philol. 50. 1891. S. 458—468 stellt dem herodotischen Anacharsis, der in seiner Heimath „als Märtyrer hellenischer Bildung fällt", den Anarcharsis gegenüber, der bei Lukianos, Dion Chrysostomos, Diodoros, in zahlreichen Apophthegmen und den unechten Briefen die unnatürlichen Auswüchse der Kultur bekämpft, und betrachtet als Ursache dieser kynisirenden Auffassung des Anacharsis eine kynische Anacharsisschrift, die etwa vor den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts entstand. Wünschenswerth wäre gewesen, dass Heinze aus den kynischen Bücherkatalogen Belege für derartige Litteratur beigebracht und darauf geachtet hätte, wie auch bei den Altstoikern schon Anacharsis als Typus feststeht. Wünschenswerth wäre ferner, zu wissen, in welcher Beziehung dieser kynische Anacharsis sich zu dem Abaris der „mittleren Akademie" befindet, der ebenfalls eine solche Idealfigur darstellte. Berufen sich doch auch die Skeptiker für die Leugnung des Kriteriums auf Anacharsis (Sext. E. math. VII, 48). Vgl. R. Hirzel, D. Dialog II, S. 284ff.

45. Paul Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (P. W. und Otto Kern, Beiträge z. Gesch. d. griechischen Philosophie u. Religion. Berlin 1895 S. 3—67) sucht die zwischen der lebendig sprühenden bionischen Diatribe (zwanglose Behandlung

eines einzelnen philosophischen Satzes) und dem predigtmässigen Vortrage der ersten römischen Kaiserzeit klaffende Lücke auszufüllen, besonders durch Ausnützung der sich bei Philon findenden „Einlagen". W. zeigt durch Vergleich der philonischen Auslassungen mit entsprechenden kynisch-stoischen (Musonios), wie bei Philon Speise und Trank, Kleidung und Wohnung, das Verhältniss von Mann und Weib, die Formen des öffentlichen Lebens, die Neigungen und die Thätigkeiten der Menschen mit kynisch-stoischem Massstabe gemessen werden, und entnimmt daraus einen Schluss für die Echtheit der Schrift über die Therapeuten. Der werthvolle „Beitrag", den uns Wendland hier gegeben, ist nicht nur für die verhandelte Frage, sondern auch für die Kenntniss der kynisch-stoischen Ethik und der römischen Dichter wichtig. Vgl. P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Leipzig 1896 S. 703ff. 712 Anm. 2.

Zu den Verbreitern kynisch-stoischer Gedanken gehört in späterer Zeit

## Dion Chrysostomos.

Eine neue Ausgabe wurde uns geschenkt in

46. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysost. quae exstant omnia edidit apparatu critico instruxit J. de Arnim. Vol I Berolini 1893. XXXX u. 338 S. Vol. II ibid. 1896. XIV u. 380 S. mit Appendices und Jndices. Vgl.

47. H. v. Arnim, Entstehung und Anordnung der Schriftensammlung Dios von Prusa. Hermes 26. 1891 S. 366—407 und

48. Joh. Stich, De Dionis orationibus. Blätter f. bayer. Gymnasialschulw. 27. 1891 S. 228—231, der ebenfalls über die Anordnung der Reden (4 Theile) und ausserdem über die unechten Zusätze spricht und einige Konjekturen vorbringt. Ergänzungen zu der Ausgabe v. Arnims bieten A. Sonny, Ad Dionem Chrysostomum in griechische Studien, Herm. Lipsius . . . . dargebracht. Leipzig 1894 S. 102—107, J. Vahlen, Hermes 30. 1895 S. 26f. 31ff. 363ff. und

49. Matthias Graf, In Dionis Prusaensis orationes ab J. de Arnim editas (vol. I) coniecturae et explanationes. München 1896.

Pr. d. Luitpoldg. 32 S. (enthält auch stilistische Bemerkungen). Vgl. Jahrb. 151. 1895 S. 250.

Ausser auf R. Hirzel, Der Dialog. Leipzig 1895 II 84—119. 461 und G. Capelle, De Cynicorum epistulis S. 37 ff. 45—48 (s. unten Nr. 59) ist für Dions Quellen noch zu verweisen auf

50. Ivo Bruns, De Dione Chrysostomo et Aristotele critica et exegetica. Kiliae 1892. Progr. z. Kaisers Geburtstag, der S. 1 bis 17 die Rede 36. 43 ff. mit Hilfe chrysippeischer Doktrin erläutert und so den Zusammenhang Dions mit der Stoa genauer zeigt. Zweifelhaft bleibt einstweilen, ob Dion den Chrysippos direkt kannte. „Neue Gedanken" will dagegen

51. Christoph Ehemann, Die 12. Rede des Dion Chrysostomos. Kaiserslautern 1895. Gymn.-Prog. 35 S. in der ästhetischen Theorie Dions finden (S. 4. 20). Dem Verf. stand anscheinend Julius Walters Geschichte d. Aesthetik im Alterthum, Leipzig 1893, nicht zu Gebote; auch hat er es verschmäht, eine Quellenuntersuchung zu der Rede anzustellen (Stoiker?). Es wäre deshalb eine solche um so erwünschter, als der Verf. es durch einen Vergleich der Dionischen und der Lessingschen Theorie über die Grenzen der redenden und der bildenden Künste verstanden hat, Interesse für diesen Vorläufer des Laokoon zu erwecken und in Philostratos (S. 30—35) einen anderen Vertreter ästhetischer Ueberlegungen in Parallele zu Dion gesetzt hat.

52. Carol. Hahn, De Dionis Chrysostomi orationibus quae inscribuntur Diogenes (VI, VIII, IX, X). Homburgi in monte Tauno 1896. Göttingen Diss. 73 S. hebt im Gegensatz vor Allem zu E. Webers bekannten Studien hervor, dass Dion nicht nur den Kynikern, sondern auch anderen Schulen (Stoa, Epikuros) Manches verdankt und auch als Sokratiker betrachtet werden muss. Dions Hauptquelle ist für jene Reden die „Diogeneslegende" des jüngeren Kynismus.

*53. Wilh. Peter Adolf Clausen, De Dionis Chrysostomi Bithynicis quae vocantur orationibus quaestiones. Kiliae 1895. Diss. 74 S.

*54. Joh. Max. Emanuel Wegehaupt, De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore. Gothae 1896. Göttingen. Diss. 87 S.

*55. Joh. Rud. Asmus, Julian und Dion Chrysostomos. Tauberbischofsheim 1895. G.-Pr. IV u. 41 S.

Sprichwörtliches bei Dion verzeichnet P. Wendland, Rhein. Mus. 49. 1894 S. 309.

Als Glied in der Geschichte der Diatribe möchte ich hier auch

Maximus Tyrius

auffassen. Ueber ihn handelt

56. Herm. Hobein, De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae. Jena 1895. 99 S. 2 M. (Göttinger Diss.). Nachdem H. die Lehr-, Vortrags- und Kompositionsweise des Maximus anschaulich geschildert hat (auch die Art, sich zu wiederholen, S. 16ff., erinnert an Plutarchos), kommt er zu dem Schlusse, dass an strenge Quellenbenutzung bei dem sich frei bewegenden halb sophistischen Rhetor nicht zu denken sei. Die genauere Quellenuntersuchung bestätigt das denn auch. Platon wurde von Maximus zwar gelesen und lieferte diesem Redensarten, Historisches, Sentenzen u. Aehnl., aber an eigentlichem Lehrinhalt entnahm ihm Maximus ausser einem Passus über die Musik (37. Rede) unmittelbar fast nichts. In der Hauptsache ist das, was Maximus von philosophischer Doktrin hat, kompendiarische Weisheit, die er aus der mit stoischen Bestandtheilen versetzten platonischen Schultradition aufnahm; daher erklären sich die Berührungen mit Apulejus, Albinus, Diogenes Laertios (und Chalcidius). Aber auch die popularphilosophischen Auslassungen über Freundschaft, Königthum, Landleben und Liebe, die von der Stoa ausgehenden Ansichten über das Verhältniss des Menschen zum unvernünftigen Thier, über den „Philosophen" Homeros, über Divination und die verschiedenen kynisch-satirischen Tiraden (die Diatribe ist auch S. 11 berührt) haben bei ihm ihren Ursprung in der Tradition. Und wo er einzelne Schriften (Ps. Aristoteles de mundo, eine Senec. de constant. sap. analoge Schrift und Dion Chrysostomos) wirklich selbst gelesen hat, da bringt er die betreffenden Partien in seinen Reden nur aus dem Gedächtnisse, nicht etwa auf Grund erneuter Lectüre vor. Ich muss gestehen, dass auch auf mich die Weise des Maximus den Eindruck machte, wie ihn hier Hobein sorgsam und verständig analysirt; vielleicht lässt sich noch bei anderen rhetorisch

gebildeten Schriftstellern späterer Zeit ein ähnliches Verhalten nachweisen. Von Einzelheiten hebe ich den Passus über die Thierpsychologie des Chrysippos und Karneades (S. 70—77) hervor, wobei ich jedoch wiederholt auf die Namen Hagnon und Antipatros (vgl. M. Wellmann, Jahrb. 145. 1892 S. 678) aufmerksam mache, ferner die Erörterungen über den „Weg zur Tugend“ S. 85f. und über das Verhältniss des Maximus zu Horatius S. 87ff. (gegen Gercke) und das über Hierokles (S. 60f.) Gesagte. S. auch G. Capelle (unten Nr. 59).

Für

Kebes

seien nur genannt

*57. Cebetis Tabula rec. C. Praechter. Lipsiae 1893. XI u. 40 S. (Vgl. *H. van H(erwerden). Ad Cebetis Tabulam. Mnemos. 22. 1894 S. 263.) Ueber die philosophische Richtung des Kebes s. ausser der Literaturgesch. von Susemihl noch Hirzel, D. Dialog II S. 254—257. 464, Guilelm. Capelle (unten Nr. 59) S. 37ff. und die Bemerkungen Prächters, Bursians Jahresber. über die nacharistotelischen Philosophen 1898 S. 46f., dem ich beipflichte.

Zum Schlusse sind noch einige Schriften über die

späteren Kyniker

anzuführen, nämlich ausser Nordens Beiträgen zur Gesch. d. griech. Philos. Leipzig 1893. S. 392—411 (der 28. Brief des Diogenes). 459, die bereits von Zeller, Archiv 7. 1894 S. 95ff. und im ersten Theil des Berichtes von K. Joël unter Nr. 11 besprochen sind, Alfr. Giesecke (s. Nr. 2) S. 121 und E. Zeller, Ueber eine Berührung des jüngeren Kynismus mit dem Christenthum. Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1893 S. 129—132, wovon H. Lüdemann, Archiv 11. 1898 S. 534f. Anzeige gemacht hat.

58. Henr. Schafstaedt, De Diogenis epistulis. Gottingae 1892. Diss. 63 S. Der Verf. handelt ausführlich über die Handschriften zu den Diogenesbriefen, dann textkritisch über einzelne Stellen und theilt endlich eine lange Reihe von Varianten aus neu kollationirten Handschriften mit.

59. Guilelm. Capelle, De Cynicorum epistulis. Gottingae

1896. Diss. 62 S. Nach einigen Bemerkungen über die zwei Handschriftenklassen, die bei den Briefen des Diogenes zu unterscheiden sind, macht Capelle wahrscheinlich, dass die Briefe von verschiedenen Verfassern herrühren, so zwar, dass etwa epp. 8, 30, 31, 33, 35—38 und vielleicht noch 3, 9—12, (26), 44, 47, (34) einerseits, epp. 13—18, 20, (21), 22—25, 27, 32, 41, 42, 46, 48—51 andrerseits je einem Verfasser, epp. 1, 2, 4—7 einem dritten angehören und epp. 19, 28, 29, 39, 40 (43, 45) von verschiedenen Einzelnen stammen. Die Zeit der ältesten Briefe setzt C. frühestens in das 1. Jahrh. vor Chr. G., die der meisten in das 1. oder 2. Jahrh. nach Chr. G.; die jüngsten könnten, weil platonische, dem Kynismus widerstreitende Gedanken sich einschleichen, nach C. sogar im 4. Jahrh. nach dem Untergang des Kynismus geschrieben sein. Es folgt eine eingehende Quellenuntersuchung zu den einzelnen Briefen, welche beweist, dass es sich bei den meisten Briefen um mehr als rhetorische Uebungen (Ausnahmen S. 17), sondern vielmehr um Verbreitung kynischer Grundsätze handelt; bei dieser Gelegenheit wird aus der Gestalt, welche die Heraklesallegorie bei Philon, Dion (I 66f.), Silius Italicus und Kebes hat, geschlossen, dass dieselbe durch kynisch-stoische Hände ging (die Allegorie des Kleanthes, in der die Voluptas die Tugenden zu Mägden hat, und das Zwiegespräch zwischen λογισμός und θυμός hätten hier doch wohl genauer verglichen werden sollen). Das Ergebniss, dass die Quellen wie bei Dion, welchem Maximus Tyrius (36.) theilweise folgt, sowohl Diogenes-Diatriben als auch Zwiegespräche waren, in welchen Diogenes mit Anderen disputirte oder sie tadelte oder widerlegte, legt den Wunsch nahe, dass wir eine Geschichte der Diatriben- und Chrienliteratur zu der der Protreptici hinzuerhielten, welche auch Aufklärung über die Entwicklung der Anekdote von dem Schusterphilosophen Simon (S. 9f.) bringen mag. Ueber die werthlosen Krates-Briefe urtheilt Capelle, dass unter Ausnahme von ep. 27 mit 32 und 35 fast alle Briefe (36? 29? 34?) denselben Verfasser haben und dass sie später als die Diogenesbriefe von einem Nachahmer geschrieben sind. Die Diogenesbriefe sind nach C. erst, nachdem die verschiedenen Fälschungen gemacht waren, gesammelt worden;

die Variationen zu der Hauptmasse der Kratesbriefe können dagegen zu der bereits fertigen Sammlung hinzugefügt worden sein. Mit einer Erörterung einzelner Stellen schliesst die Abhandlung.

60. Alexander Eugen Louis Caspari, De Cynicis, qui fuerunt aetate imperatorum Romanorum. Chemnitz 1896. Gymn.-Pr. S. 1—26 stellt, hauptsächlich auf Grund neuerer Werke (Zeller, Friedländer, Bernays, Polzer S. 4, 6) zusammen, was wir über die späteren Kyniker wissen. Er erörtert die Stellung dieser Kyniker zu Kunst und Wissenschaft überhaupt, im Besonderen zu Physik, Dialektik, dann ihre allgemeinen ethischen Grundsätze und ihre praktische Lebensführung (Vermögen, Ehren, Wohnung, Kleidung, Sklaven, Freundschaft), ferner ihre religiösen Ansichten, ihre Feindschaft gegen die Orakel, ihren Kosmopolitismus und politischen Freimuth, prüft weiter, ob ihr Verhalten mit ihrer Lehre übereinstimmte, und verbreitet sich über ihre äusseren Verhältnisse. In dem Streite über die Glaubwürdigkeit des Lukianos stellt er sich auf die Seite von Bernays. Er schliesst mit einem Hinweis auf die Verwandtschaft jener Kyniker mit dem Christenthum. Angeführt werden in der wenig Neues bietenden Arbeit besonders Demetrius, der Freund Senecas, Demonax, Oinomaos von Gadara und Peregrinus. Ueber Demetrius s. auch Justin Moessler, Quaestionum Petronianarum specimen novissimum. Philol. 50. 1891 S. 729, der vermuthet, Petronius habe vielleicht dem Demetrius den Vorwurf machen wollen, dass er bestechlich sei (vgl. Caspari S. 17), und über Oinomaos von Gadara noch Heinr. Lewy, Philologische Streifzüge in den Talmud. Philol. 52. 1893 S. 383—384, der Talmud und Midrasch als Zeugen dafür ansieht, dass Oinomaos, der bibelkundige Freund des Rabbi Meïr (um 130 n. Chr. G.), in das 2. Jahrh. fällt, und R. Hirzel, D. Dialog II S. 261, 467. Den Einfluss des älteren Kynismus auf die Geschichtschreibung betont Rud. Hirzel, Rhein. Mus. 47. 1892 S. 386ff.

---

# Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aumüller, J., Vergleichung d. drei Aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre üb. Willensfreiheit. Des ersten Tls. erster u. zweiter Abschnitt. Progr. Landshut.

Beltz, Rob., Machiavelli (Virchow's Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, 317) Hamburg. V. A. (Richter.)

Biese, Alfred, Pädagogik und Poesie, Vermischte Aufsätze (auch philosophiegesch.) Berlin, Gaertner.

Boreas, T., Das weltbildende Prinzip in der Platonischen Philosophie, Diss. Lpz.

Cohn, L., Eintheilung u. Chronologie d. Schriften Philos. Philologus, Suppl.-Bd. VII, 3.

Commer, E., Fra Girolamo Savonarola (Forts.) Jahrb. f. Philos. u. speculat. Theologie XIV, 1.

Deutschthümler. W., Ueber Schopenhauer zu Kant, Wien, J. Dirnböck.

Diels, H., Elementum, Leipzig, Teubner.

Diessl, A., Die Impersonalien bei Herodot, Progr. Wien.

Dimitrievic, M. R., Studia Hesiodea, Lpz., Teubner.

Döring, A., Zur Kosmogonie Anaximanders. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 114, 2.

Eck, S., David Fr. Strauss, Stuttg., Cotta.

Egli, J., Neue Dichtungen aus dem Liber Benedictionum Ekkeharts IV, Progr. St. Gallen.

Eisler, R., Wörterbuch d. philos. Grundbegriffe 4. u. 5. Lief. Brl., Mittler.

Eleutheropulos, Abr., Wirthschaft u. Philosophie. I. Abth. D. Philos. u. d. Lebensauffassung d. Griechenthums. Berlin, Ernst Hoffmann & Co.

Fischer, K., Gesch. d. neueren Philosophie, Jubil.-Ausg. 27. u. 28. Lfg. Heidelberg, C. Winter.

— —, Dasselbe. 8. Bd., Hegel. 4. Lfg. Ebd.

Friedrich, J., Systematische u. kritische Darstellung d. Psychologie Jakob Frohschammers. Diss. Zürich.

— —, Jakob Frohschammers Stellung im Streite üb. den Materialismus. Monatsh. d. Comenius-Gesellsch. VIII, 5. 6.

Gercke, A., Isokrates 13 u. Alkidamas. Rhein. Museum N. F. 54, 3.

Goebel, E., Kritische u. exegetische Beitr. zu Cic. Tuscul. Philologus. 58. 3.

Grabmann. M., D. Genius der Werke d. hl. Thomas u. d. Gottesidee. Paderborn. F. Schöningh.

Gräf. A., Ist Platons oder Xenophons Symposion das frühere? Progr. Aschaffenburg.

Grimm, E., Das Problem Friedrich Nietzsche's, Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn.

Hacks, J., Ueber Kant's synthetische Urtheile a priori. IV. Programm Kattowitz.

Hahn. Die Entwickelung d. Leibnizischen Metaphysik und der Einfluss der Mathematik auf dieselbe bis zum Jahre 1686, Progr. Torgau.

Hammerschmidt, Aristoteles als Zoologe. Blätt. f. d. bayr. Gymn.-Schulwesen 35, 7. 8.

Hebler. C., E. Besuch b. Schopenhauer, Dtsche. Rundschau 25, 11.

Heinrich. J. B. B., Kosmologischer Gottesbeweis und Kant's Kr. d. r. V. Progr. Mainz.

Heinrich, W., Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland., 2. Ausg. Zürich, E. Spiedel.

Immisch, O., Zum gegenw. Stand der platonischen Frage, Neue Jahrbb. f. d. klass. Alterthum etc., II. Jahrg. III (I. Abth.) 6. 7.

Kant's Imman. Kritik d. reinen Vernunft. Hrsg. u. m. e. Einleitung etc. versehen, v. Dr. Karl Vorländer, Halle, O. Hendel.

Knauer, v., Die Vision im Lichte d. Kulturgesch. u. der Dämon d. Sokrates, Lpz.. W. Friedrich.

Knortz, K., Ein amerikanischer Diogenes (Henry D. Thoreau) Hamburg, Verlagsanstalt.

König, E. Ed.. v. Hartmanns Kategorienlehre (Schl.) Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 1.

Koerber, Dr. Fel., Karl Friedrich Zöllner. Sammlung populärer Schriften, hrsg. v. d. Gesellschaft Urania zu Berlin, 52. Berlin, H. Paetel.

Koetschau, P., Krit. Bemerkungen zu m. Ausgabe von Origenes' Exhortatio etc. Lpz., Hinrichs.

Kuntz, W., Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Aesthetik, Diss. Würzburg, Berlin. Mayer & Müller.

Lagenpusch. E., Grundriss zur Gesch. d. Philosophie, I. Thl. Breslau, B. Trewendt.

Lasson, A., R. Rothe's spekulativ. System, Kirchl. Monatsschr. XVIII, 9.

Lutoslawski, Ueber Lotze's Begriff d. metaphysisch. Einheit aller Dinge. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 114, 1.

Magil, R., Der rationale Utilitarismus Sidgwicks etc. Diss. Jena.

Maire, S., De Diodoro Siculo Valorii Matimi auctore, Progr. Schöneberg.

Marchl, P.. Des Aristoteles' Lehre von der Thierseele, II. Progr. Metten.

Martin, S., Das Proömium zu den Erga des Hesiodos., Progr. Würzburg.

Mechau, M., Schleiermacher's Auffassung vom Wesen d. Religion in seinen „Reden üb. d. Religion", Diss. Erlangen.

Naumann, G., Zarathustra-Commentar I. Th., Lpz., H. Haessel.
Neuendorff, E., Lotze's Kausalitätslehre, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik 115, 1.
Niemeyer, K., Zu Seneca, Philologus 58, 3.
Nolte, F., Ueber das Verhältniss d. Sinnlichkeit u. Denken in Kant's Terminologie, Progr. Northeim.
Pasmanik, D., Alfred Fouillées psychischer Monismus. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausg. von Ludw. Stein Bd. XVI) Bern, C. Sturzenegger.
Pfungst, Dr., Arth., Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrath Theodor Schultze) Stuttgart, F. Frommann.
Philoponus, Jo., De aeternitate mundi etc. Ed. H. Rabe, Lpz., Teubner.
Powell, Dr., Elmer E., Spinoza's Gottesbegriff. Halle, M. Niemeyer (Erdmann's Abhdlgen, Bd. XII).
Prachter, K., Ein unbeachtetes Herakleitosfragment. Philologus 58, 3.
Rehm, A., Eratosthenis catasterismorum fragmenta Vaticana. Asbach. C. Brügel & Sohn.
Reinhard, J., Frdr. Schleiermacher als dtschr. Patriot. Neues Jhb. f. das klass. Alterthum etc. II. Jahrg. III (I. Abth.) 6. 7.
Rickert, H., Fichte's Atheismus-Streit und die Kantische Philosophie. Berlin, Reuther & Reichard.
Schaeffer, A., Questiones Platonicae, Diss. Strassburg.
Schellwien, R., Der Wille (Erkenntn. u. W. b. Schopenhauer. . . Der Wille in der kritischen Philosophie) Pädagog. Stud. XX, 4.
Schött, W., Das Kausalitätsproblem bei den Cartesianern. I. Theil, Diss. Bonn.
Schreiner, M., Beiträge z. Gesch. d. theologischen Bewgg. im Islam. Ztschr. d. dtschen. morgenl. Gesellsch. 53, I.
Schulze, M., Der ethische Gedankengehalt der griechischen Elegiker und Jambographen, Progr. Freiberg.
Seyerlen, Prorekt. Prof. Dr. Rud., Die gegenseitigen Beziehungen zw. abendländischer u. morgenländischer Wissenschaft m. besond. Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol u. seine philosophische Bedeutung. Rede, Jena, G. Neuenhahn.
Siebeck, H., Aristoteles, Stuttgart, Frommann.
Simmel, G., Kant u. Göthe. Beil. z. Münch. Allg. Ztg. Nr. 125/127.
Stein, Ludwig, An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Kulturphilosophie. Freiburg i./B., J. C. B. Mohr.
Tessen-Wesierski, Frz. v., Die Grundlagen d. Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquino, Jahrb. f. Philos. u. speculat. Theologie. Ergänzungsheft V.
Tienes, G. A., Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen d. Ethik, Bern, C. Sturzenegger. (Berner Studien, herausg. von Ludw. Stein, Bd. XVII)
Weber, F., Platonische Notizen üb. Orpheus, Diss. Erlangen.
Woltmann, L., Der historische Materialismus. Düsseldorf, H. Michels.
Zacharias, F., Tolstoj's Moral. Zürich, Verlag Zürcher Diskussionen.
Ziegler, Th., Friedrich Nietzsche, Berlin. G. Bondi.

## B. Französische Litteratur.

Dubois, J., Spencer et le principe de la morale, Paris, Fischbacher.

Lichtenberger, H., Aphorismes et fragments choisies de Fr. Nietzsche, Paris, Alcan.

Loria, A., La théorie sociologique de B. Kidd, Rev. intern. de sociologie, VII, 7, Juli 1849.

Mandonnet, P., Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII Siècle, Fribourg (Suisse).

Spir, A., Nouvelles Esquisses de philosophie critique, Paris, Alcan.

## C. Englische Litteratur.

Bakewell, Ch. M., The Teachings of Nietzsche, Int. Journ. of Ethics IX, 3.

Baldwin, J. M., The Story of the Mind, Appletons, New York.

Caldwell, W., Hartmann's Moral and social philosophy, The philos., Rev. VIII, 5.

Ewen Mc, Bruce, Kant's proof of the Proposition „Mathematical judgements are One and All Synthetical", Mind, No. 32, Oct. 1899.

Müller, Max, The Six systems of Indian philosophy, London, Longmans, Green & Co.

Patrick, M. M., Sextus Empiricus and Greek Scepticism, Diss. Bern.

Schurman, J. G., Kant's a priori Elements of Understanding, The philos. Rev. XVIII, 8.

## D. Italienische Litteratur.

Benedetti, de F. Augusto, Il Pessimismo nel La Bruyère, Torino, Baravelle.

Gorra, Eg., Il soggetivismo di Dante, Bologna, Zonicchelli.

Orano, P., Il precursore italiano di Carlo Marx, Roma, Voghera.

Solmi, E., Studi sulla filos. di Leonardo da Vinci, Modena, Vincenzi.

Vidari. G., L'Etica di Wundt, Sondrio, Quadrio.

Zuccante, G., Le opinioni del Cousin e del Tannery intorno agli argumenti di Zenone d'Elea, Rivista filos., Juni 1899.



# Archiv für Philosophie.

## I. Abtheilung:

# Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIII. Band 2. Heft.


## V.

# Giordano Brunos Beziehungen zu Avencebrol.


Von

Docent Dr. **Michael Wittmann** in Eichstätt.


Schon seit Jahren hat sich theilweise die Anschauung eingebürgert, dass Giordano Bruno von Avencebrol in mehrfacher Hinsicht beeinflusst sei.[1]) Guttmann hat dieser Ueberzeugung dahin Ausdruck gegeben, dass Giordano Bruno, wenn er die bei Nicolaus Cusanus zwar „bereits vorgebildeten, aber doch mehr verhüllten als offen zugestandenen pantheistischen Elemente in seinen Schriften zu voller Konsequenz entwickelt und dadurch den Anstoss zu einer ebenso folgenreichen, wie für ihren Urheber verhängnissvoll gewordenen pantheistischen Weltanschauung gegeben hat", „hierin, wie er selbst bekennt, durch die Lehre des Avicebron in nicht unerhebsichem Masse beeinflusst worden" sei. „Unter allen, von den verschiedenen Philosophen aufgestellten Ansichten über die Materie will ihm die des Avicebron als die allein berechtigte erscheinen."[2]) Der um ibn Gebirol hochverdiente Gelehrte beruft sich für diese Mittheilungen auf Rixner-Siber, Beiträge zur Geschichte der Physiologie (Sulzbach 1818 bis 1826), Heft V, S. 98 ff.; allein dies durchaus mit Unrecht. Es findet sich daselbst S. 51—139 eine mangelhafte Uebersetzung der bedeutendsten philosophischen Arbeit Brunos, nämlich der Schrift De la causa, principio et uno. Die citirte Stelle

[1]) S. Stölzle im lit. Handweiser 1894 Nr. 613 col. 671.

[2]) Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen 1889. S. 64.

(S. 98) bietet deshalb nicht eine Aeusserung der beiden Verfasser, sondern einen Abschnitt, worin Bruno allerdings auf Avencebrol Bezug nimmt, jedoch in einem ganz anderen Sinne, als Guttmann angiebt. Nirgends bekennt der Philosoph von Nola, dass ihm Avencebrol bei der Entfaltung von pantheistischen Keimen als Vorbild gedient habe oder dass ihm dessen Auffassung der Materie als die „allein berechtigte" erscheine: in letzterer Beziehung trifft, wie sich zeigen wird, sogar das volle Gegentheil zu. Zuvor sei noch bemerkt, dass bei Bruno fast nur in dem Werke De la causa, principio et uno Beziehungen zu Avencebrol hervortreten.[3])

Gleich den Scholastikern erblickt Bruno in Avencebrol einen Araber oder, wie er sich ebenfalls ausdrückt, einen Mauren.[4]) Es ist ihm bekannt, dass Avencebrol ein Buch unter dem Titel Fons vitae geschrieben hat. Von dem Inhalte dieses Werkes hat er jedoch nur eine sehr mangelhafte und zum Theil durchaus unrichtige Vorstellung. Seiner Meinung nach gehört Avencebrol in jene Kategorie von Philosophen, die mit Demokrit und den Epikureern in der Materie die einzige Wirklichkeit sehen, sie für die Substanz der Dinge erklären[5]) und mit der Gottheit identificiren. Diese Anschauungen, so glaubt Bruno, werden im Fons vitae dargelegt.[6]) Er ist der Ansicht, dass Avencebrol die Materie ausdrücklich als den allgegenwärtigen Gott bezeichne.[7]) Nicht minder seltsam klingt es, wenn er zu berichten weiss, dass Avencebrol aus der Schule der Peripatetiker hervorgegangen sei

---

[3]) Die italienischen Werke Brunos werden hier citirt nach Paolo de Lagarde, Le opere italiane di Giordano Bruno ristampate. Volume I—II. Gottinga 1888. Die lateinischen Schriften werden in folgender Ausgabe verwendet: Jordani Bruni Nolani opera latine conscripta. Vol. I—III. 1879 bis 1891 theils zu Neapel, theils zu Florenz erschienen.

[4]) De la causa, principio et uno. Opere italiane. Vol. I. p. 246. 253.

[5]) Vgl. Thomas A., De substantiis separatis c. 6.

[6]) Opere ital. Vol. I p. 246 f.

[7]) a. a. O. p. 253. De vinculis in genere. Opera latine conscripta. Vol. III. Florentiae 1891. p. 696. Auf das Unzutreffende jener Darstellung hat bereits Tocco aufmerksam gemacht. Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane. Firenze 1889. p. 345[1]. Ebenso Guttmann, a. a. O. S. 61.

und daselbst sich den Gedanken der substantiellen Form angeeignet habe.[8]) Die letztere Behauptung erfährt jedoch eine Einschränkung. Bruno erklärt nämlich mit Nachdruck und im Tone des Vorwurfs, dass gleichwohl bei Avencebrol von einer substantiellen Form nicht die Rede sein könne, da jener die Form als ein vergängliches, mehr nebensächliches, im Vergleich zur Materie untergeordnetes Princip auffasse.[9]) Man könnte auf den Gedanken kommen, dass Bruno hiebei gewisse Stellen im Auge habe, wo Avencebrol der Wesensform mehr oder minder accidentellen Charakter beilegt.[10]) Doch wird eine solche Annahme keineswegs gefordert. Die Stelle erklärt sich zur Genüge daraus, dass Bruno die substantielle Form überall da vermisst, wo er nicht die Weltseele als die allgemeine Form des Universums anerkannt findet, und von diesem Standpunkte aus ganz besonders gegen den peripatetischen Formbegriff heftige Ausfälle macht.[11]) Hat sich Avencebrol, wie Bruno meint, den Begriff der Wesensform im Sinne der Aristoteliker angeeignet, so trifft ihn der nämliche Vorwurf, der sich gegen die Schule überhaupt richtet. In der Konsequenz dieser Denkweise liegt es, wenn Bruno auch die Avencebrol'sche Auffassung der Materie bekämpft und sie geradezu als thöricht brandmarkt.[12])

Eine Abhängigkeit von Avencebrol ist darin zu konstatiren, dass Bruno auch eine geistige Materie annimmt und dieselbe mit der körperlichen zu einem einheitlichen Sein vereinigt.[13]) Auch

---

[8]) De la causa, principio et uno. a. a. O. p. 253.

[9]) a. a. O. p. 247. 253.

[10]) Avencebrolis Fons vitae. Ed. Baeumker. Monasterii 1895. III 36, p. 161, 22ff. III 54, p. 199, 16. V 22, p. 298, 24.

[11]) De la causa, principio et uno. p. 251ff. Später vergisst jedoch Bruno vollständig, dass er den substantiellen Charakter der Wesensform so nachdrucksvoll betont hatte. a. a. O. 276. Vgl. Tocco, a. a. O. p. 346.

[12]) . . . . quemadmodum pluribus in his quae De infinito et universo diximus et in dialogis De principio et uno exactius, non stultam concludentes („non" gehört zu „concludentes") Davidis de Dinantho et Avicebronis in libro Fontis vitae sententiam ab Arabibus citatam, qui ausi sunt materiam etiam ‚Deum' appellare. De vinculis in genere. Opera latine conscripta. Vol. III. p. 696. Vgl. De la causa, principio et uno. p. 265 ff.

[13]) De la causa, principio et uno. p. 265 ff. Vgl. Summa terminorum metaphysicorum. Opera latine conscripta. Vol. I pars III p. 21. Gleich-

die Angabe, dass wir von der Materie der accidentellen zu jener der substantiellen Formen, von der Materie der körperlichen zu jener der geistigen Wesen vordringen, bekundet Avencebrols Denkweise.[14]) Das nämliche gilt, wenn Bruno das Universum als eine Stufenleiter darstellt, auf der sich der analysirende Verstand vom zusammengesetzten zum einfacheren und schliesslich zum einfachsten erhebt.[15]) Auf den jüdischen Philosophen liesse sich auch die Anschauung zurückführen, dass aller Verschiedenheit in den Dingen etwas Gemeinsames zu Grunde liege und dass sich gemeinsames und besonderes wie Materie und Form verhalten; doch leitet Bruno selbst diesen Gedanken von Plotin her.[16]) Wieder enger an Avencebrol lehnt sich der Philosoph von Nola mit dem Gedanken an, dass, wie das Körpersein, so auch die Geistigkeit eines Subjektes bedürfe.[17]) Der nämlichen Quelle entstammt vielleicht die Behauptung, dass jede numerische Vielheit durch die Materie bedingt sei.[18]) Avencebrol bezeichnet oftmals die Materie als Princip der Verschiedenheit und Vielheit,[19]) freilich ohne sich dadurch abhalten zu lassen, jene Funktion an anderen Stellen der Form zuzuweisen.[20]) Bei Bruno sind beide Auffassungen dadurch in Einklang gebracht, dass in mehr aristotelischer Weise die Materie als Princip der numerischen Vielheit,[21]) die Form als Princip der

wohl wird die Seele als immaterielle Substanz beschrieben. Lampas triginta statuarum. Opera latine conscripta. Vol. III. p. 243 ff.

[14]) a. a. O. p. 265.

[15]) a. a. O. p. 266 f.

[16]) a. a. O. p. 265 f.

[17]) Non si puó negare che sicome ogni sensibile presuppone il soggetto della sensibilitá; cossi ogni intelligibile il soggetto della intelligibilitá. a. a. O. p. 266. Vgl. Quando quidem debet ut intellectus spiritualitatis sit praeter intellectum corporeitatis, et debet ut hic intellectus sustineatur in alio a describente illam, tunc substantia spiritualis erit composita hoc modo. Fons vitae IV 2, p. 213, 23.

[18]) De la causa, principio et uno. p. 240. Lampas triginta statuarum. Opera latine conscripta. Vol. III p. 59.

[19]) Fons vitae III 33, p. 156, 1. IV 11. p. 237, 5. IV 15, p. 246, 1. V 28, p. 307, 19.

[20]) a. a. O. I 12, p. 15, 18. 16, 3. IV 1, p. 212, 7. IV 9, p. 231, 13. IV 10, p. 233, 8. V 30, p. 311, 3.

[21]) Ogni multiplicatione numerale depende da la materia. De la causa, principio et uno. p. 240.

specifischen Beschaffenheit hingestellt wird.[22]) An eine Stelle im Fons vitae klingt auch das Wort an, dass die allgemeine Form dem Universum nicht blos die Thätigkeit, sondern auch Namen und Sein verleihe.[23]) Bei Avencebrol heisst es nämlich von der Materie, dass sie allen Dingen Wesenheit und Namen gebe.[24]) Möglicherweise steht Bruno auch unter dem Einflusse Avencebrols, wenn er zuweilen die Entstehung des Universums auf den göttlichen Willen zurückführt.[25])

Von einem wesentlichen und ausschlaggebenden Einfluss Avencebrols auf Bruno kann darnach nicht gesprochen werden. Es handelt sich nur um wenige und mehr oder minder untergeordnete Lehrpunkte; der Gesamtcharakter der Philosophie Brunos wird hierdurch nicht berührt. Theilweise lehnt der Nolaner, wie sich zeigte, die wirkliche oder angebliche Lehre Avencebrols in schroffer Weise ab.

Um zuletzt noch die Frage zu berühren, welcher Quelle Bruno seine Angaben über die Avencebrolsche Philosophie entnommen hat, so muss es zum Mindesten als zweifelhaft gelten, ob er jemals mit dem Fons vitae selbst bekannt geworden ist. Wenn einige eben erörterte Stellen durch ihren Wortlaut eine unmittelbare Abhängigkeit von dem Werke Avencebrols zu verrathen scheinen, so wird eine derartige Annahme auf der anderen Seite durch mehrere ganz und gar unrichtige Mittheilungen nahezu ausgeschlossen. Hiezu kommt, dass sich jene Reminiscenzen aus dem Fons vitae fast sämmtlich aus den bekannten Werken der Scholastiker, besonders des hl. Thomas von Aquino,[26]) hinlänglich erklären lassen. Nur die Behauptung, dass die allgemeine Form dem

---

[22]) Da l'altro canto la potenza della materia indeterminata, la quale puó ricevere qualsivogla forma: viene á terminarsi ad una specie: tanto che l'una é causa della definitione et determination de l'altra. a. a. O. p. 241.

[23]) Viene á communicar la operation del tutto alle parti, similmente il nome et l'essere. a. a. O. p. 239.

[24]) . . . . (sc. materia universalis) dans omnibus essentiam suam et nomen. Fons vitae I 10, p. 13, 16.

[25]) De la causa, principio et uno. p. 228. Vgl. Summa terminorum metaphysicorum. Opera latine conscripta. Vol. I pars IV p. 75.

[26]) Darüber vgl. M. Wittmann, Die Stellung des h. Thomas von Aquin zu

Universum Namen und Sein verleihe, dürfte eine Ausnahme machen. Hier aber handelt es sich vielleicht bloss um ein zufälliges Zusammentreffen, eine Möglichkeit, die um so mehr anzuerkennen ist, als nicht ein specifisch Avencebrolscher Gedanke in Frage steht.

---

Avencebrol. Münster 1900 (Baeumker u. von Hertling, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. III, Heft 3).

# VI.

## Zu Kindi und seiner Schule.[1]

Von

**T. J. de Boer** in Groningen (Niederlande).

Seit Gustav Flügel seine vielbenutzte Abhandlung[2]) veröffentlichte, hat sich der Irrthum eingenistet, die arabischen Gelehrten hätten Kindi als ihren grössten Philosophen betrachtet. Der Verfasser des Fihrist aber, dem Flügel die lobenden Bezeichnungen entnommen, und der vor Ende des zehnten Jahrhunderts die Weiterentwickelung der Philosophie im Islâm nicht ahnen konnte, dieselbe auch wohl kaum zu würdigen verstanden hätte, hat an dergleichen gar nicht gedacht. Als er Kindi in der Kenntniss der 'alten' Wissenschaften unter dessen Zeitgenossen den ersten Platz zuwies, hat er ja etwaige Ansprüche späterer Gelehrten auf eine ähnliche Stellung zu ihrer Zeit nicht abgewiesen. Dazu ist die überlieferte Benennung فيلسوف العرب, 'Philosoph der Araber',

---

[1]) Vor zwei Jahren gab Dr. Albino Nagy heraus: Die philosophischen Abhandlungen des Jaʿqûb ben Isḥâq al-Kindî (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. von Cl. Bäumker und G. Freih. von Hertling, Bd. II, Heft 5), Münster 1897. Meine etwas verspätete Anzeige dieser Ausgabe hat sich zu einem Aufsatz erweitert, der aber nicht beansprucht, irgend wie Abgeschlossenes zu bieten. In einer selbständigen Schrift über die Geschichte der Philosophie im Islâm hoffe ich auf viele hier nur kurz berührte Fragen zurückzukommen.

[2]) Al-Kindi, genannt der Philosoph der Araber (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes. Bd. I, Heft 2), Leipzig 1857.

gründlich missverstanden worden. Man hat ihn damit nur als arabischen Philosophen von den Weisen nicht-arabischer Nationalität unterscheiden wollen.[3])

Dieser Auffassung entspricht auch ganz die Stellung Kindi's in der Literatur. Mathematiker, Astrologen, Geographen, Mediciner und Kulturhistoriker citiren ihn, zum Theil mit lobender Erwähnung; aber bei den Philosophen im engeren Sinne hat er kaum Beachtung, geschweige denn viel Anerkennung gefunden.[4]) Mas'ûdi (gest. etwa 956), der den Spekulationen Kindi's nicht allzu fern stand, bezieht sich öfter auf seine physikalischen, geographischen oder historischen Ansichten[5]), nennt ihn aber nicht einmal, wo er den Uebergang der Philosophie von den Griechen zu den Arabern darlegt.[6]) Ebenso erwähnt ihn Bêrûni (gest. 1048) nur bei naturwissenschaftlichen Fragen.[7]) Nach Schmölders[8]), der aber seine Quelle nicht nennt, wurde Kindi von Farabi sehr geschätzt. Es kann dies ebenso zweifelhaft sein, wie die dem Farabi daselbst nachgerühmte Polyglottie. Von Ibn Sîna wird Kindi nur angeführt in den medicinischen[9]), nicht in den philosophischen Schriften, soweit sie gedruckt vorliegen. Und Ibn Rošd[10]) spricht, freilich

---

[3]) Fihrist I 255, z. 21 f.: فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة باسرها ويسمى فيلسوف العرب. Es wurden damals die Wissenschaften in arabische und alte oder nicht-arabische eingetheilt, und zu den letzteren gehörte die Philosophie. Der Ausdruck 'arabischer Philosoph' klang also fast wie ein Widerspruch. Vgl. Liber Mafâtîḥ al-olûm ed. van Vloten, Lugd.-Bat. 1895, p. 131 (علوم العجم in der Ueberschrift). Dem entspricht im Allgemeinen auch die Eintheilung des Fihrist. Die Vermuthung Baumstark's (Syrisch-arab. Biogr. des Aristoteles, Habilit.-Schrift, Heidelberg 1898, p. 23), فيلسوف العرب hiesse 'der Aristoteles der Araber', leuchtet mir nicht ein.

[4]) Vgl. Fabricius, Biblioth. Graec. XIII, Hamb. 1726, p. 48, 54, 175, 306.

[5]) Prairies d'or, I, p. 164 f., 253, 259, 275; VII, 144 f..

[6]) Tanbîh (de Goeje, Bibl. geogr. ar. VIII), p. 122.

[7]) z. B. Chronol. p. 233, 255, 298; India (engl. Uebers.), p. 200 f.

[8]) Doc. phil. arab., p. 15: Alfarabium, qui Alkendium maxime venerabatur, septuaginta linguas calluisse fama accepimus cet.

[9]) Sieh Fabricius, XIII, p. 48.

[10]) Vgl. Colliget V, 38.

seiner Gewohnheit gemäss, sehr abschätzig über den ersten arabischen Philosophen.

Dem lateinischen Mittelalter war Kindi vorzugsweise Mediciner und Astrolog. Gelegentlich wurden seine philosophischen Ketzereien hervorgehoben[11]), einmal wurde er, aber gemeinsam mit Anderen, als Logiker angezogen[12]), und es wurde, wie jetzt aus Nagy's Publikation allgemein bekannt ist, etwas Philosophisches übersetzt, dazu auch ein wenig benutzt. Als Astrolog aber gehörte er, mit Aristoteles, Ptolemäus u. A. zu den neun Richtern in der Sterndeutekunst.[13]) Wegen seines medicinischen Genies zählte ihn Cardan noch zu den zwölf grössten wissenschaftlichen Geistern;[14]) wir werden nachher sehen, warum. Dass aber in neuester Zeit z. B. Leclerc[15]) noch die alten Vergleiche mit grossen Meistern durch einen neuen zu ersetzen suchte, beruht wohl auf einer ganz äusserlichen Schätzung der vielen uns überlieferten Titel Kindi'scher Schriften.

Versuchen wir eine historisch gerechte Würdigung.

## I.

Die echten Araber haben nie den Philosophentitel für sich in Anspruch genommen. Stammesüberlieferung und Beutezug bedeuteten für sie die Welt, die sich, mehr originell als gross, in ihrer Poesie spiegelt. Juden, Christen und Perser haben mit ihren Erziehungsversuchen bei den Söhnen der Wüste im Grossen und Ganzen wenig Glück gehabt. Zahlreich sind die Aussprüche bei den Schöngeistern und Gelehrten des Islâm, die auf diese Verhältnisse anspielen. Nach einer Tradition soll der Chalif Omar,

[11]) De erroribus philosophorum; bei Hauréau, De la philosophie scolastique, Paris 1850, I, p. 363—365.

[12]) Alb. Magnus, De praedicab. VII, 2.

[13]) Sieh Liber novem judicum in judiciis astrorum (Venetiis 1509). Im Jahre 1272 wurde Kindi's Schrift de judicibus (astrorum) von Robertus Anglicus lateinisch übersetzt (Wüstenfeld, Uebersetzungen, p. 119).

[14]) De subtilitate, sieh unter die Note 50.

[15]) Hist. de la médecine ar., Paris 1876, I, p. 318: El Kendy est un de ces génies encyclopédiques dont nous avons vu de nos jours un spécimen dans M. de Humboldt etc.

als er den Ka'ab al-Aḥbâr über Irâq befragte, die Antwort erhalten haben: Als Gott die Welt erschaffen, da fügte sich Jedes zusammen. Vernunft und Wissen gesellten sich zu Irâq, Reichthum und Zwietracht zu Syrien, aber Gesundheit und Wohlsein wurden den Beduinen zu Theil.' [16]) Oefters wird den Arabern die poetische Begabung, von respektlosen Fremden freilich als Zungenfertigkeit bezeichnet, als Vorzug zuerkannt. Ein Philosoph des ausgehenden zehnten Jahrhunderts sagte: 'Die Griechen (Rûm) haben die Weisheit im Kopf, die Araber auf der Zunge, die Perser im Herzen und die Chinesen in den Händen.' [17]) Etwas anders lautete die von orthodoxen Theologen übernommene Behauptung, die Araber seien, wie die Inder, auf das Innerliche und die Erkenntniss einer höheren Welt angelegt, im Gegensatz zu den Persern und Griechen, die am Aeusseren hängen und die Erfahrungswissenschaften pflegen. [18]). Und ein Apologet der Araber [19]) sagt, indem er sich gegen die griechische Philosophie wendet: 'Wer die Feinheiten und Tiefen der (arabischen) Poesie und Metrik kennt, der weiss, dass sie alles dasjenige übertrifft, was die Leute als Beweise für ihre Meinungen anzuführen pflegen, welche in dem Wahne leben, dass sie die Wesenheiten der Dinge zu erkennen im Stande sind: Zahlen, Linien und Punkte. Ich kann den Nutzen dieser Dinge nicht einsehen, es sei denn, dass sie trotz des geringen Nutzens, den sie bringen, den Glauben schädigen und Dinge im Gefolge haben, gegen welche wir Gottes Beistand anrufen'. Nach alledem braucht es uns nicht zu wundern, dass der in Toledo ums Jahr 1070 gestorbene Sâ'id b. Aḥmad, nachdem er den Arabern die Begabung für Philosophie abgesprochen, fortfährt: 'Ich kenne auch keinen echten Araber, der darin berühmt wäre, es sei denn Abû Jûsuf Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindi und Abû Muhammad al-Hamdâni (X. Jahrhundert).' [20])

---

[16]) Prairies d'or, III, p. 130f.

[17]) Abu Sulaimân al-Sigistânî in der Leidener Hs. 1443 (Warner 531, f. 72v.). Vgl. damit den ähnlich gebildeten Ausspruch bei Goldziher, Muh. Stud. I, p. 170.

[18]) Schahrastânî I, p. 2.

[19]) Ibn Fâris (bei Goldziher, Muh. Stud. I, p. 214f.).

[20]) Vergl. Steinschneider, Farabi, S. 142; dazu Nagy, p. IXf.

Doch hat sich Kindi's Berühmtheit nie weit erstreckt. Nicht er, sondern Farabi wurde 'der zweite Lehrer' genannt. Als der erste galt nämlich Aristoteles.

Kindi war Araber, aus arabischem Fürstengeschlecht; er hat sich aber auf seine Abstammung nicht viel zu Gute gethan. Freilich darf dabei der Gegensatz zwischen Nord- und Südarabern nicht übersehen werden. Die Südaraber besassen eine ältere Kultur, und gerade der Kinda-Stamm hatte es weiter gebracht als andere Stämme, sodass er schon früh eine staatliche Organisation besass, auch auf Unterjochung und Eroberung ausging.[21]) Von den einfachen Sitten der Nordaraber waren die Kinditen weit entfernt. Nach einer Erzählung bei Wâqidî kam al-Aš'at b. Qais eines Tages zu Muhammed mit einigen zehn Kameelreitern von Kinda, und sie traten zu ihm ein in die Moschee, mit gekämmten Locken, schwarz geschminkt, in gestreiften jamanischen Röcken mit seidenem Besatz, darüber ein Ueberwurf von Brokat mit Goldblättchen. Muhammed sagte: habt ihr nicht den Islam angenommen? was bedeutet denn dieser Anzug? Da warfen sie ihn ab.[22]) Es scheint überhaupt der Luxus der Kinda-Leute sprichwörtlich geworden zu sein. In einer poëtischen Durchmusterung der Araberstämme, die der Ueberlieferung nach dem ersten Abbasidenchalife vorgetragen wurde, werden die Kinditen als verweichlichte Leute dargestellt, die sich nur ihres Anzuges und ihrer Frisur rühmen können.[23])

Vorstehendes dürfte genügen, um das vielerzählte Märchen von urwüchsigen Beduinen, die kurz nach der Eroberung schon in Künsten und Wissenschaften wetteiferten mit gebildeten Persern und Syrern, in etwas andere Beleuchtung zu rücken. Die fürstlichen Vorfahren unseres Philosophen waren schon früh nach Irâq übergesiedelt. Dort wurde Kindi in Kufa, wo sein Vater Statthalter war, geboren. Wahrscheinlich erhielt er, wenigstens theil-

[21]) Siehe Mas'ûdi, Prairies d'or, IV, p. 237: Omar, heisst es, lässt sich über seine Soldaten, die gegen die Perser gestritten haben, Bericht erstatten und erkundigt sich auch nach den Kinditen. Die Antwort ist: ساسوا العباد وتمكنوا في البلاد

[22]) Nach Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten IV, p. 168.

[3]) Prairies d'or VI, p 145.

weise, seine Erziehung in Basra, ferner in Bagdàd, also in den Mittelpunkten der damaligen Bildung.[24]) Leicht erklärt es sich, dass er persische Kultur und griechisches Wissen, sobald es ihm zugänglich wurde, höher schätzte als alte Arabertugend. Er verübelte es einem Dichter, dass dieser zur Verherrlichung eines Prinzen Vergleiche mit arabischen Mustern anstellte. ʿDu hast', sagte er, ʿden Prinzen mit diesen arabischen Landstreichern verglichen. Wer sind denn aber jene, die du hier erwähnt hast und was ist ihr Werth?'[25]) Lieber als mit den Nordarabern möchte er mit den Griechen verwandt sein. Er behauptete nämlich, wohl nach dem Vorgange Anderer,[26]) Kaḥtàn, der Stammvater der Südaraber, sei ein Bruder Jaunàns gewesen, von dem die Griechen herstammen. Ein darob entrüsteter muslimischer Dichter schrieb eine lange Kaside gegen ihn, in der unser Philosoph mit Anspielung auf seinen Namen ein Undankbarer gescholten wird.[27]) Der Dichter hatte von seinem Standpunkte aus ganz Recht. In Bagdad kannte man keine Nationalität.[28]) Was wissen die Philosophen von Vaterlandsliebe? Es konnte sie Einer auffordern, in der Ferne ihr Glück zu suchen, ohne Schätze zu sammeln sich mit Bereicherung ihres Verstandes genügen zu lassen.[29]) Inwiefern aber Kindi sich solcher idealen Gesinnung rühmen konnte, lasse ich dahingestellt.[30])

## II.

Der Islàm, unter einfachen Verhältnissen entstanden, hatte sich rasch über alte Kulturländer verbreitet und war gezwungen,

[24]) Geburts- und Todesjahr stehen nicht fest. Höchst wahrscheinlich lebte er noch nach dem Jahre 870; vgl. Loth, Al-Kindi als Astrolog, p. 307.

[25]) Nach Goldziher, Abhandl. z. arab. Phil. I, p. 151 f.

[26]) Vgl. Prairies d'or II, p. 243 ff.

[27]) ʿaḫu kindah' im arabischen.

أتقرن الحادًا بدين محمد لقد جئت شيا يا اخا كندة ادّا

[28]) Vgl. Prairies d'or VI, 85.

[29]) Sieh Le Livre des beautés et des antithèses ed. van Vloten, Leyde 1898, p. 125.

[30]) Nach dem Fihrist I, p. 255, Z. 23 sei er geizig gewesen. In seinem bei Uṣaibiʿa I, p. 209 mitgetheilten Testamente soll gestanden haben: ʿdie Leute zahlen nicht, so nimm das Ihrige und behalte du das Deinige'. Wenn das wirklich im Testament stand, bemerkt Uṣaibiʿa, dann hat der Verfasser des Fihrist Recht.

sich mit der fremden Bildung auseinanderzusetzen. Wie das Christenthum sich unter dem Einflusse griechisch-römischer Kultur entwickelte, so modificirte sich der Islâm, wenn auch weniger tief, durch die Einwirkung hellenistisch-christlicher und einheimischer Bildung in Syrien und Persien. Zum Verständniss Kindi's müssen wir uns wenigstens eine Seite dieses Bildungsprozesses flüchtig ansehen.

Der gläubige Muslim, wenn er überhaupt über Fragen der Lebensdeutung und Welterklärung nachsann, begnügte sich mit der Ansicht, Allah habe alles so gewollt und gethan wie es eben war. Natürlich bezog sich diese Ansicht zunächst auf das Thun des Menschen und sein Loos. Da wurde nun aber von christlich-theologischer Seite[31]) behauptet, der Mensch sei frei in seinem Handeln, verantwortlich für seine Thaten, und namentlich die schlechten Handlungen dürfe man nicht unmittelbar auf Gott beziehen. Im Kampfe gegen diese Anschauung, von muslimischen Theologen übernommen, entwickelte sich die, später etwas kompromissartig gemilderte, muslimische Lehre von der Allwirksamkeit Gottes im Menschen.

Aber Andere gingen weiter. Theils wohl aus christlicher Dogmatik und gnostischen Systemen, theils aus Uebersetzungen griechischer Profanschriftsteller wurden ihnen neue Begriffe der Welterklärung bekannt. Der Blick erweiterte sich. Mit dem staatlichen und gesellschaftlichen Leben wuchs auch der Geist mächtig. Vom Menschen richtete er sich auf die Natur, die Welt. Der Gegensatz: Gott oder Mensch, über den der Mönch in seiner Zelle nachgrübelte, wurde ein ganz anderer. An die Stelle Gottes trat die Natur ein, wenigstens für einen grossen Theil des Weltgeschehens, das der Fromme gerne im ganzen Umfange und unmittelbar der Gottheit zuschreibt. Bei allem Geschehen lautete jetzt die Frage, ob es freiwillig oder von Natur sei. Die ältesten

31) Dass christliche Einflüsse bestimmend eingewirkt haben auf die Bildung der muʿtazilitischen (anfangs: qadaritischen) Lehre von der menschlichen Freiheit, wird immer noch bezweifelt. Aber ausser allgemeinen Erwägungen, die es höchst wahrscheinlich machen, lassen sich auch einzelne Thatsachen anführen, die darauf hindeuten. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen.

Philosophen im Islâm waren, entsprechend den Anfängen griechischen Denkens, Naturphilosophen.[32]) Die Natur bedeutete für sie ein Wirkungsprinzip, das für die Meisten zwar auf die Gottheit zurückführbar war, aber doch, sei es als Mittel- oder zweite Ursache, ihrem Bedürfnisse nach einer wissenschaftlichen Erklärung entsprach. Es drang diese Anschauung hauptsächlich in weltlichen Kreisen durch. Im Gegensatz zum jungen verfolgten Christenthum, das sich mit überweltlichen Ideen entschädigen musste, war der Islam bald nach seinem Erscheinen zur politischen Herrschaft gekommen. Mediciner, Astrologen und was für Leute dieses Schlages der Hof des mächtig aufblühenden muslimischen Staates mehr brauchte, pflegten das Studium der Natur. Sie standen dabei unter dem Einflusse spätgriechischer Philosophen,[32]), die die Natur als Kraft der Weltseele mit allerlei wunderbaren Wirkungen ausstatteten. Nicht nur aus griechischen, sondern auch aus harranischen, persischen und indischen Quellen floss ihnen diese Auffassung der Welt zu. Oft waren sie wundersüchtiger und abergläubischer als der fromme Muslim. Aber der Gegensatz trieb immer weiter zum Nachdenken. So wurde man sich der Aufgabe bewusst, die Dinge aus ihren nächsten Ursachen kennen zu lernen, statt überall gleich auf den unergründlichen Willen Allah's zurückzugreifen.

Zunächst aber ist es ein Gemisch von pseudo-pythagoreischen und neuplatonischen Philosophemen, das uns in der ersten Zeit entgegentritt. Neben den naturwissenschaftlichen Ansichten sind da, mehr oder weniger vermittelt, die verschiedensten Verhaltungsweisen gegenüber den Religionslehren möglich. Und es verbinden sich fast ausnahmslos mit dieser Naturphilosophie moralisirende

[32]) Der Fihrist I, p. 255 schliesst Kindi an einige griechische Naturphilosophen an, deren Werke von der Natur, von der Seele, von Traumdeutung u. s. w. handeln. Schahrastânî sagt uns, der berühmte Gahiz, Kindi's Zeitgenosse, und andere Muʿtaziliten haben ihre Weisheit von den Naturphilosophen bekommen (I, p. 44, 54 f.). Erst in der Schule von Bagdad, vor allem bei Farabi, traten Logik und Metaphysik in den Vordergrund des Interesses. Unabhängig davon gab es aber immer noch ʿPhysikerʾ und auch die Logiker und Metaphysiker nahmen mehr oder weniger geläutert und systematisirt, viel ʿPhysischesʾ auf. Vgl. zum Begriff ʿNaturphilosophʾ besonders Masʿûdi, Prairies d'or IV, p. 101—103.

Tendenzen und schöngeistige Bestrebungen, die sich äussern in einer aus aller Herren Ländern zusammengestoppelten Spruchweisheit,[33]) wie sie bis auf unsere Tage die Halbbildung zu kennzeichnen pflegt.

So sah nun die Philosophie aus, die Kindi vorfand, und so wurde ihr von seinen gelehrten Zeitgenossen gehuldigt, wie wir dies bei dem berühmten Mediciner Râzi[34]) noch finden, und wie sie fortlebt in den Schriften der sogenannten lauteren Brüder.[35]) Bei vielen späteren Sekten im Islâm finden wir ihre Grundzüge wieder. Es ist dies nämlich die einheimische Form der Philosophie geblieben, die einzige Form, unter der sich im Islâm die Weisheit der Griechen und anderer Völker acclimatisiren konnte. Sogar der grosse Gazali, der muslimische Kirchenvater, hat ihr mehr entlehnt, als er wohl eingestehen mochte. Dagegen ist die mehr oder weniger ʻrein' aufgefasste aristotelische Philosophie, abgesehen etwa von der Logik, hauptsächlich nur im Treibhause fürstlicher Gönner gediehen. Erst als sie nach Europa verpflanzt worden war, hat sie hier einen besseren Boden gefunden.

Wenn wir uns jetzt kurz vergegenwärtigen, was Kindi an Uebersetzungen aus dem Griechischen hauptsächlich vorfand, dann werden wir uns über die damalige philosophische Bildung wohl klar. Die ersten Uebersetzer waren meistens christliche Mediciner syrischer Herkunft. Ptolemäus und Euklid, Hippokrates und Galen wurden mit am ersten übertragen. Aber ich beschränke mich auf die Philosophie im engeren Sinne. Von Jûhannâ oder Jaḥjâ ben

---

[33]) Am meisten benutzt wurde die Sammlung des Hunain b. Isḥâq, eines Zeitgenossen Kindi's. Sie ist zugänglich in einer deutschen Uebersetzung (Sinnsprüche der Philosophen) von A. Löwenthal, Berlin 1896.

[34]) Dies wird uns von Masʻûdi (Tanbih, ed. de Goeje, p. 122), der es wissen konnte, ausdrücklich bezeugt: . . . . طريقة محمد بن زكرياء الرازى وهو رأى الفوثاغوريين فى الفلسفة الاولى

[35]) Man nennt sie besser ʻdie Getreuen', wie Goldziher öfter bemerkt hat. Da sie hier nur gelegentlich erwähnt werden, behalte ich die bekannte Bezeichnung bei.

Bitrîq soll herrühren eine Uebersetzung des Timäus,[36]) ferner Aristoteles de coelo, die Meteorologie und das Buch der Thiere, sowie ein Auszug aus der Psychologie.[37]) Dem ʿAbdalmasîḥ b. ʿAbdallâh Nâʿima al-Ḥimṣî wird zugeschrieben eine Uebersetzung der aristotelischen Sophistik, dazu Johannes Philoponus' Commentar zur Physik und die ʿTheologie des Aristoteles', ein Auszug aus Plotin's Enneaden, der von Kindi verbessert wurde.[38]) Qostâ b. Lûqâ al-Baʿlabakki soll ausser mathematischen und medicinischen Schriften übersetzt haben: Alexanders von Aphrodisias und Johannes Philoponus' Commentare zur Physik des Aristoteles, zum Theil Alexanders Commentar zu de generatione et corruptione, dazu Pseudo-Plutarch's placita philosophorum und die Schrift περὶ ἀοργησίας. Selbständig, aber gewiss im Anschluss an aristotelische Schriften, schrieb er über Logik und Einleitung dazu, über Schlaf und Träume, über Lebensdauer, u. s. w.[39]) Endlich übersetzte Abu Zaid Ḥunain b. Isḥâq,[40]) Kindi's Zeitgenosse, ausser Werken des Hippokrates und Galen, des Porphyr, Alexanders von Aphrodisias und Aristoteles auch von Platon die Republik und die Gesetze, den (pythagoreischen?) Timäus, dazu Synopsen der platonischen Dialoge von Galen. Er sammelte ausserdem viele Sprüche und biographische Nachrichten von Philosophen.

Hieraus ergiebt sich nun, dass zu Kindi's Zeit Aristoteles noch nicht der absolute Alleinherrscher in der Philosophie war, wie er einer späteren Zeit erschien. Er war als Logiker bekannt, aber am wirksamsten waren wohl die Schriften zur Physik. Dagegen

---

[36]) Es war dies nach Masʿûdi (Tanbîh, p. 162f.) der platonische Timäus; die spätere pythagoreische Bearbeitung desselben wurde dann von Ḥunain ibn Isḥâq übersetzt.

[37]) Steinschneider, Die arab. Uebers. (Beiheft XII), p. 20, 55, 58, 61, 64, 80.

[38]) Ibid. p. 46ff., 51, 78.

[39]) Ibid., p. 9. 14, 26, 51, 58, 63, 85, 92, 99, 103, 110. Lies bei Brockelmann, Gesch. d. ar. Lit. I, 204, Z. 26: § 52 statt § 53. Dass Qostâ b. Lûqâ Theophrast's Meteora übersetzt habe (ibid. Z. 27) beruht auf einem Missverständniss. Er schrieb ferner die lateinisch übersetzte und (Barach, Bibl. Philos. mediae aetatis, Innsbruck 1878) herausgegebene Schrift de differentia animae et spiritus, welche im Verzeichniss bei Brockelmann nicht vorkommt. Kindi soll seine Uebersetzung des Hypsikles berichtigt haben.

[40]) Vgl. Brockelmann I, S. 205f. und Steinschneider passim.

holte man sich ethische, politische und metaphysische Belehrung bei Platon, den Neuplatonikern und Pythagoreern. Aus neupythagoreischen Quellen stammten auch die mathematischen Theorien jener Zeit.

Man hat Kindi an die Spitze der Peripatetiker im Islâm gestellt. Dass er kein reiner Aristoteliker war, ist leicht zu sehen und nach dem Gesagten begreiflich. Es fragt sich nun zunächst, wie er sich zur theologischen Spekulation seiner Zeit und zu der damaligen Naturphilosophie stellte. Nach Klarstellung dieser Verhältnisse wird seine aristotelische Neuerung sich, soweit dies bei unseren mangelhaften und wenig zahlreichen Quellen möglich ist, auf das richtige Maass einschränken lassen.

## III.

Dass Kindi der theologischen Bewegung seiner Zeit nicht gleichgiltig gegenüberstand, darf man vielleicht schon aus seinem Verhältniss zum mutazilitischen Hof schliessen. Als nämlich unter Mutawakkil die 'Orthodoxie' zur Herrschaft kam und statt verfolgt zu werden selbst verfolgte, wurde auch Kindi davon betroffen und seine Bibliothek eine Zeit lang confiscirt. Auf seine mutazilitischen Neigungen weisen übrigens mit Bestimmtheit einige Titel seiner Schriften hin. Er schrieb über das Vermögen zu handeln im Menschen und die Zeit seines Entstehens.[41]) Gottes Thaten waren nach ihm alle gerecht.[42]) Auch die Einheit Gottes[43]) betonte er ausdrücklich, und es wird wohl in diesem Sinne zu verstehen sein, was der mittelalterliche Christ an ihm tadelte: dass er die göttlichen Eigenschaften leugnete.[44]) Ein starker Freigeist war Kindi

[41]) Fihrist I 259, Z. 16: فى الاستطاعة وزمان كونها

[42]) Ibid. 256, Z. 4: فى ان افعال البارى . . . كلها عدل لا جور فيها

[43]) Nach Usaibi'a I, 212: رسالة الى محمد الجهم فى الابانة عن وحدانية الله

[44]) Ulterius erravit circa divina attributa, credens talia deo competere abusive, nolens Deum incognitum dici creatorem et principium primum et dominum deorum; voluit enim quod perfectiones de Deo dictae nihil dicunt positive de Deo . . . (Hauréau I, p. 364). Diese hier etwas übertrieben dargestellte Lehre stammte nach dem Fibrist I, p. 319f. wesentlich aus der aristotelischen Metaphysik. Dass bei Abdallatif (de Sacy, Relation de l'Egypte, p. 463) unser Kindi gemeint sei, ist mir nicht wahrscheinlich.

jedenfalls nicht, wenn man sich auf blosse Titel verlassen darf. Er vertheidigte, seinem Schriftenverzeichniss nach, die Prophetie.[45]) Aber ein engherziger Muslim war er noch weniger. Seine Kenntniss indischer, persischer und sabischer Religion forderte ihn zur Vergleichung dieser verschiedenen Systeme auf.[46]) Als allen gemeinsam fand er den Glauben, dass es für die Welt eine ewige einheitliche Ursache gebe, für die unser Wissen keine nähere Bezeichnung besitze. Es sei aber die Pflicht der Einsichtigen, diese Ursache als göttlich anzuerkennen. Es habe die Gottheit selber ihnen dazu den Weg gezeigt und auch Gesandte geschickt zum Zeugniss, die den Gehorsamen ewige Glückseligkeit verheissen, den Ungehorsamen aber entsprechende Bestrafung androhen sollen. Letzteres ist gut mutazilitisch.

Mannigfacher als die Berührungen mit der spekulativen Theologie seiner Zeit sind die Beziehungen Kindi's zu der damaligen Naturphilosophie und Spruchweisheit.[47])

Den Anfang des philosophischen Studiums bildeten, nach platonisch-pythagoreischer Ueberlieferung, die mathematischen Wissenschaften: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Nach Hunain b. Ishâq, Kindi's Zeitgenosse, schreitet, nach Erlernung der griechischen Schrift und nach Grammatik und Literatur, die philosophische (ärztliche) Bildung fort mit Rechenkunst, Geometrie, Astronomie, Medicin und Musik; darauf folgen Logik und die anderen Disciplinen.[48]) So nun finden wir es auch bei Kindi: es wird nach ihm Keiner Philosoph ohne das Studium der Mathematik.[49]) Angewendet auf die Sprache, ergab die Mathematik sich ihm als

[45]) Fihrist I, 259, Z. 14f. فى تثبيت الرسل

[46]) Vergl. Fihrist I, 318ff., 345.

[47]) Zu Kindi's Sprüchen vgl. Usaibi'a I, p. 209.

[48]) Usaibi'a I, 63 وهذا الصنف من الاداب اول من يعلمه الحكيم للمتتلمذ اول سنة مع الخط اليونانى ثم يعرفه من ذلك الى الشعر والنحو ثم الى الحساب ثم الى الهندسة ثم الى النجوم ثم الى الطب ثم الى الموسيقى ثم بعد ذلك يرتقى الى المنطق ثم الفلسفة وهى علوم الاثار العلوية فهذه عشرة علوم يتعلم المتعلم فى عشر سنين.
Vergl. noch Farabi's Abhandl., ed. Dieterici, p. 20, 52f.

[49]) Fihrist I, p. 255: لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضات.

Metrik, angewendet auf die Medizin, als Lehre von der Proportion zusammengesetzter Heilmittel. Der letzteren Anwendung hat er ohne Zweifel bei Cardan seinen Ruhm zu verdanken.[50])

Eben diese verfrühte Anwendung der Mathematik auf alle Gebiete des Wissens ist ein Zeichen pythagoreischer Einflüsse bei den Naturphilosophen. Ueberall wurde mit Zahlen und Buchstaben ein phantastisches Spiel getrieben. Am meisten wurde nach klassischem Muster[51]) die Vierzahl bevorzugt. Die 'lauteren Brüder' bestätigen es uns, dass die arabischen 'Physiker' eine Vor-

[50]) Ueber die Principien der Medicin (اصول الطبّ) wurde damals, ebenso wie über die Grundlagen des Rechtes und der Religion, natürlich in engerem Kreise, viel diskutirt. Vgl. besonders Masʿûdî, Prairies d'or IV, p. 40 und VII, p. 172 ff. Es fragte sich, ob die Medicin auf Ueberlieferung oder auf Erfahrung beruhe, oder aber, ob sie durch logische Deduktion (قياس) auf mathematisch-naturwissenschaftliche Lehren sich stütze. Das Ganze ist ein interessantes, bis jetzt nicht beachtetes Seitenstück zu der Lehre vom Qijâs im Recht.

Dass Kindi dem Qijâs folgte, versteht sich und ergiebt sich zur Genüge aus seiner in lateinischer Uebersetzung erhaltenen Schrift de gradibus rerum (Argentorati 1531 gedr.). Pythagoreisch, wohl nach Theon, wird darin die Eins Ursache der Zahl genannt. Ferner wird die Proportionalität der sinnlichen Qualitäten gelehrt. Die geometrische Proportion, auf der auch die angenehme Wirkung der Musik beruhe, soll bei den zusammengesetzten Heilmitteln die Genesung zur Folge haben. Wegen dieser Anwendung der Geometrie auf die Medicin wurde unser Philosoph von Cardanus (De subtilitate, lib. XVI, Basil. 1554, p. 444 f.) zu den zwölf subtilsten Geistern gerechnet. Gleich nach dem Euklid, der sich zumeist an das Sinnliche hält, soll man, meint Cardan (ibid., l. XVII, p. 490; vgl. p. 445) zum Studium Kindi's fortschreiten, um das Vorstellungsvermögen zu stärken. Cardan, der im Vorhersagen der Dinge aus ihren Ursachen die höchste Wissenschaft erblickte, wird gewiss auch Kindi's astrologischen Lehren seine Bewunderung nicht versagt haben.

Das Original von 'de rerum gradibus' findet sich vielleicht in Monaco cod. 838, de medicamentis compositis (erwähnt bei Nagy, Sulle opere di Jaʿqub Ben Ishaq Al-Kindi in Rendiconti della Acad. d. Lincei, IV, p. 160 f.)

[51]) Vgl. Pseudo-Plutarch, de plac. phil. I, c. 3 (den Arabern bekannt, vgl. Schahrastâni, II, p. 270): διὸ καὶ ἐφθέγγοντο οἱ Πυθαγόρειοι, ὡς μεγίστου ὅρκου ὄντος τῆς τετράδος,

'οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
παγὰν ἀενάου φύσιος ῥίζωμά τ' ἔχουσαν'

'καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχή' φησίν 'ἐκ τετράδος σύγκειται'. εἶναι γὰρ νοῦν ἐπιστήμην δόξαν αἴσθησιν. Auch kannte man aus dem Neupythagoreer Theon von Smyrna die Tetralogien Platon's (Fihrist I, 246).

liebe für die Vierzahl besassen.[52]) Da sie selber nun ihre Philosophie grossentheils von den 'Naturphilosophen' herübergenommen haben, braucht es uns nicht zu verwundern, dass bei ihnen gerade diese Zahl so überaus häufig erscheint. Ihr Bund hatte vier Stufen,[53]) sie studirten vier Arten von Büchern,[54]) sie kannten eine vierfache Materie[55]) u. s. w. Aehnliches begegnet uns auf Schritt und Tritt in der arabischen Literatur des neunten und zehnten Jahrhunderts. Die Beispiele liessen sich häufen. Es wird, um nur Eines herauszugreifen, von alten Geographen berichtet; über vier Welten, vier Weltwunder, vier Welttheile u. s. w., statt der gewöhnlichen sieben.[56])

Dieselbe Erscheinung zeigt sich bei Kindi. Er soll in einem Gedichte zu einem Anderen gesagt haben: 'In vieren von mir befinden sich von dir vier . . . .: dein Gesicht in meinem Auge, deine Speise in meinem Munde, deine Sprache in meinem Ohre und deine Liebe in meinem Herzen,'[57]) worauf der Andere erwiderte: 'Bei Allah, da hast du eine philosophische Eintheilung gemacht.' Auch sonst werden dem Kindi dergleichen Spielereien

[52]) Sieh Dieterici's Auswahl, II, p. 319, Z. 3/2 von unten: وكذلك حكم الثنويّة في المثنويّات والنصارى في تثليثهم والطبيعيّين في مربّعاتهم الخ

[53]) Auswahl III, p. 621—622.

[54]) Mathematische, naturwissenschaftliche, psychologische und religionsgesetzliche; vgl. Auswahl III, p. 624; etwas anders, aber auch nach der Vierzahl ibid. p. 609 f.

[55]) Auswahl I, p. 25.

[56]) Vgl. de Goeje, Bibl. geogr. ar. V, p. 72; VI, p. 115 f.; VII, p. 78; VIII, p. 161. Besonders bei Muqaddasi sind Spielereien mit der Vierzahl nicht ungewöhnlich, eine Viertheilung wird sogar auf den Korân angewandt, was, wie überhaupt alles Aussergewöhnliche in der damaligen Zeit, auf ʿAlì zurückgeführt wird. (Bibl. geogr. ar. III, p. 42 f.)

Für den Frommen gab es nur zwei Welten: Diesseits und Jenseits. Die späteren Philosophen unterscheiden meistens drei: die sublunarische, die himmlische und die göttliche. Aber die 'Physiker' kennen selbstverständlich vier, entsprechend den Stufen der Emanation: Gott, Vernunft, Seele, Natur. Im Lichte solcher Spekulationen ist u. A. zu betrachten, was bei Farabi und Gazali über عالم الجبروت, عالم الملكوت, عالم الملك vorkommt; vgl. Far. Abhandl., p. 69, 71; Gaz., Iḥjâ IV, 202 ff. und öfter.

[57]) Usaibiʿa I, p. 208 f.

zugemuthet.[58]) Und er schrieb eine Abhandlung über die in der platonischen Republik vorkommenden Zahlen, deren Verlust wir wohl nicht zu beklagen brauchen.[59])

Es wäre hier der Ort, etwas über Kindi als Astrolog zu sagen.[60]) Er betrieb seine Kunst ganz folgerichtig[61]) und, wie es scheint, nicht ohne Ueberzeugung. Doch war er reichsfreundlich genug, den von einer Conjunction bedrohten Bestand des Staates um etwa 450 Jahre zu verlängern, womit er sich seinen fürstlichen Gönner gewiss zu Danke verpflichtet hat.[62])

Auf Kindi's Physik komme ich später zurück. Hier soll noch zur Vervollständigung des philosophischen Bildes auf seine platonisirende und pythagoreisirende Richtung in ethischen und metaphysischen Dingen hingewiesen werden. Er pries das Schweigen als philosophische Tugend (Fihrist I, p. 261). Sein Ideal, wie später noch das der 'lauteren Brüder', war der für seinen Vernunftglauben sterbende Sokrates, ein Märtyrer des athenischen Heidenthums. Ueber die Hauptbegriffe der sokratischen Philosophie, über die Vortrefflichkeit des Sokrates, über sein Gespräch mit Aeschines,[63]) über das, was zwischen ihm und den Athenern vorfiel und über seinen Tod soll Kindi geschrieben haben. Dem entspricht

[58]) Fihrist I, p. 10, Z. 7 ff.; vgl. auch Loth, Al-Kindi als Astrolog, p. 299.

[59]) Ibid. I, p. 256, Z. 9 f.

[60]) Es genügt aber auf die Abhandlung Loth's Al-Kindi als Astrolog in Morgenl. Forschungen (Festschrift für Fleischer), p. 263 ff. zu verweisen. Trotz seines vortrefflichen kritischen Urtheils über unseren Philosophen hat ihm Loth in Bezug auf seine astrologischen Ansichten noch zu viel Originalität zugetraut. Vgl. dazu Nöldeke in ZDMG., XXIX, p. 330.

[61]) Herr Dr. van de Sande Bakhuyzen in Leiden hat seine Berechnungen geprüft und ganz richtig befunden. Sieh de Goeje, Mém. sur les Carmathes, Leide 1886, p. 124.

[62]) Vgl. Loth, p. 269—271. Doch ist wohl nicht anzunehmen, er hätte es mit seiner Kunst so leicht genommen wie Kepler nach seinem Ausdrucke 'Das Fehlen vergisst man, weil es nichts besonderes ist; das Eintreffen aber behält man nach der Weiber Art; damit bleibt der Astrologus in Ehren.'

[63]) Fihrist I, p. 260, Z. 5 und Usaibi'a I, p. 49, Z. 9 أرشيجانس. Ich vermuthe, dass damit Aeschines aus der Apologie gemeint sei. Auch in der Schrift des Tabit ibn Qorra في الحجّة المنسوبة الى سقراط (Fihrist I, p. 272, Z. 14), vermuthe ich eine Bezugnahme auf die Apologie.

seine Seelenlehre. Er behauptet nämlich, die Seele sei eine einfache, unvergängliche Substanz, aus der Vernunftwelt in diese Sinnenwelt herabgekommen, aber mit Erinnerung an ihren früheren Zustand ausgestattet.[64]) In dieser Welt aber findet die Seele sich nicht heimisch. Sie hat viele Bedürfnisse, deren Befriedigung ihr versagt bleiben, und die deshalb von schmerzlichen Gefühlen begleitet sind. Es ist eben nichts beständig in dieser Welt, in der alles entsteht und vergeht und jeder dessen, was er liebt, beraubt werden kann. Beständigkeit findet sich nur in der Welt der Vernunft. Wenn wir also unsere Wünsche verwirklicht sehen wollen und nicht dessen beraubt werden, was uns theuer ist, so müssen wir uns den ewigen Gütern der Vernunft zuwenden, der Furcht Gottes, der Wissenschaft und den guten Werken. Wenn wir aber nur den materiellen Gütern nachgehen und glauben, sie uns erhalten zu können, dann streben wir nach etwas, das in Wirklichkeit nicht existirt.[65])

So weit die orientalischen Quellen, zu denen nun der 'Tractatus de erroribus philosophorum' wieder stimmt. Erstens soll Kindi irren, wenn er die Zukunft vom Stande der Gestirne abhängig sein lässt. Zweitens, weil er eine durchgängige Causalität in den Dingen dieser Welt annimmt. Dies verstösst gegen die Lehre der muslimischen Theologen, die, um Gottes Allwirksamkeit zu retten, u. A. behaupten, jede Wirkung könne nur die Folge einer Ursache sein, nicht aber aus vielen zusammenwirkenden Ursachen hervorgehen. Sein dritter Irrthum wäre dann, dass wir an einem vollständig erkannten Individuum einen Spiegel vor uns hätten, darin der ganze Zusammenhang der Welt zu schauen wäre. Es ist dies eine unmittelbare Folge des zweiten 'Irrthums' und ebenfalls der Theologie zuwider, die, wie alles Geschehen, so auch das Wissen darum, auf die alleinige göttliche Causalität zurückführt. Der vierte Irrthum endlich (über den fünften vgl. oben S. 163) bestände darin, dass

---

[64]) Fihrist I, p. 259.

[65]) Vgl. Revue d. ét. Juives, XXI, p. 114 f. Es ist das ein Citat bei Moses b. Esra, der den Kindi neben Pythagoras, Platon, Sokrates Diogenes u. s. w. anführt.

nicht blos unsere Vorstellungen auf die Aussenwelt einwirken können, sondern überhaupt die Materie dem Wunsch des Geistes gemäss sich bilde.

## IV.

Es ist nun wohl klar, dass der Geist der Kindi'schen Philosophie eher neuplatonisch-pythagoreisch als aristotelisch zu nennen ist. Dennoch hat er sich viel mit Aristoteles beschäftigt und ist als der erste muslimische Aristoteliker bekannt geworden. Mit welchem Rechte?

Zunächst ist hinzuweisen auf den Umstand, dass Kindi sich nicht begnügt mit dem Uebersetzen[66]) aristotelischer Schriften. Er studirt sie, versucht es auch, sie zu verbessern und zu erläutern. Platon oder Pythagoras ist ihm nicht die einzige Autorität, sondern mit der späteren griechischen Philosophie strebt er danach, Platon und Aristoteles zu vereinigen. Für den gläubigen Muslim war das jedenfalls eine sehr bedenkliche Sache. Aehnlich wie in der abendländischen Früh-Scholastik und dann wieder zur Zeit der Renaissance, stiess Aristoteles im Islâm auf heftigen Widerspruch. Platon, wie man ihn verstand, lehrte die Weltschöpfung und die Unsterblichkeit der Seele: das schadete dem Glauben nicht. Aber Aristoteles mit seiner Behauptung von der Ewigkeit der Welt, war gefährlich. Von Schriften, die gegen Platon gerichtet waren, hören wir nichts; von Polemik gegen Aristoteles aber um so mehr.[67]) Nur theilweise lässt sich dies aus der Hinwendung der arabischen Philosophie zum Aristotelismus erklären.

Im Schriftenverzeichniss Kindi's nimmt denn auch Aristoteles einen hervorragenden Platz ein. Er schrieb über die Reihenfolge

[66]) Sein Schüler Abû Maʿšar rechnet ihn zu den vier besten Uebersetzern, bei Flügel, Al-Kindi, p. 8 (beachte die Vierzahl!); ibn Rošd zieht aber (de coelo III, expos. 35) die Uebersetzungen Ishâq's vor. Ob Kindi selbst übersetzt habe, ist immer noch zweifelhaft; vermuthlich arbeiteten Andere unter seiner Aufsicht.

[67]) Nicht nur 'orthodoxe', sondern auch muʿtazilitische und šiʿitische Theologen schrieben gegen Aristoteles. Ein Muʿtazilite (gest. 933) bekämpfte die aristotelische Physik, vgl. Fihrist I, p. 174 f., ein Anhänger der Šiʿa die (pseudo-) aristotelische Metaphysik, ebenda, p. 175 f.

der aristotelischen Werke, über die Kategorien, die Analytiken, die Sophistik, die Physik, die Meteorologie u. A., freilich zum Theil auf Grund unreiner und unvollständiger Ueberlieferung.[68]) Auch Behauptungen, wie dass die Bewegung stetig sei, dass die Welt nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Potenz nach unendlich sei und dergleichen mehr,[69]) deuten auf seinen Aristotelismus hin. Er wird also nicht ohne Grund bei Usaibiʿa der erste Philosoph im Islâm genannt, der in seinen Werken dem Aristoteles folgte.[70])

In einem Punkte wenigstens zeigt unser Philosoph, nach ganz sicherer Ueberlieferung, echt wissenschaftlichen Geist. War es aristotelischer Einfluss oder sein gesunder Menschenverstand und eigene Untersuchungen, die ihn leiteten? Wer wird es sagen können? So viel aber ist gewiss, dass Kindi, den wir vom astrologischen Aberglauben nicht freisprechen können, die Alchemie als Schwindel betrachtete und dadurch in einen Gegensatz zu der wundersüchtigen Naturphilosophie seiner Zeit gerieth. Der grosse Mediciner Râzi, der sich auch sonst gegen Kindi oder dessen Schüler wendet, hat ihn deshalb zu widerlegen versucht. Nach Râzi war die Alchemie wirklich eine Kunst. Wer sie nicht verstand, verdiente nicht den Namen eines Philosophen. Sie soll denn auch von Pythagoras, Demokrit, Platon, Aristoteles und endlich Galen ausgeübt worden sein. Viele alchemistische Schriften werden unserem Arzte zugeschrieben, darunter besonders eine 'Widerlegung Kindi's, der sich gegen die Kunst äusserte', oder, nach Usaibiʿa, 'der die Kunst für etwas Unmögliches hielt.'[71]) Näheres über diesen Streit berichtet uns Masʿûdi.[72]) Nach Kindi sei es dem Menschen unmöglich, zu thun, was die Natur allein hervorzubringen im Stande ist; wer sich mit solchen Versuchen abgiebt, sei ein

[68]) Vgl. Fihrist I, p. 256.

[69]) Sieh Fihrist I, p. 256, 259; Ṯabit ibn Qorra bekämpfte seine Ansicht von der Stetigkeit der Bewegung, Usaibiʿa I, p. 218.

[70]) Usaibiʿa I, p. 207: ولم يكن في الاسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو ارسطاطاليس

[71]) Vgl. Fihrist I, 299 f., 351 f., 358, Z. 6 ff.: Usaibiʿa I, 309—321.

[72]) Prairies d'or, VII, p. 176 f.

Betrüger. Dagegen habe sich Râzi gewendet. Die Art und Weise, in der Masʿûdi dies mittheilt, ist sehr bezeichnend für die Skepsis der damaligen Gebildeten (X. Jahrhundert). Er giebt Keinem Recht, möchte aber nichts zu schaffen haben mit einer Kunst, bei deren Ausübung man sich die Augen verdirbt und den Kopf verliert.

## V.

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen komme ich zu den von Nagy veröffentlichten Abhandlungen. Es hat sich uns gezeigt, dass Kindi eine neuplatonisch-pythagoreisch aussehende Naturphilosophie vorfand, dass er Vieles davon herübernahm, jedoch mehr als Andere sich dem Aristoteles zuwandte und in Bezug auf Alchemie gar vernünftig dachte. In solcher Beleuchtung werden uns viele Einzelheiten deutlich werden. Ausdrücklich betone ich, dass ich meine Bemerkungen hier ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit zusammenstelle. Wer besser als ich in der spätgriechischen und syrischen Literatur bewandert ist, wird da gewiss, im Ganzen, aber besonders im Einzelnen, Vieles hinzufügen können.

Geschichtlich betrachtet ist die erste Abhandlung, über die Vernunft, die wichtigste. Sie liegt hier in zwei verschiedenen lateinischen Uebersetzungen[73]) vor. Einige Abweichungen gehen auf die verschiedene Gestalt der arabischen Originale zurück.[74])

[73]) Nicht blos Redaktionen, wie Nagy mitunter, nach einer früheren Vermuthung Steinschneiders, sich ausdrückt, obgleich er richtig zwei Uebersetzer unterscheidet. Dafür, dass die erste Uebersetzung von Gerhard von Cremona herrühre, spricht ausser den von Nagy (p. XV der Einl.) geltend gemachten Gründen auch der Sprachgebrauch, z. B. die Wiedergabe von عقل mit ratio, wofür die andere Uebersetzung intellectus haben.

[74]) Durch Vergleichung der beiden Uebersetzungen wird uns ein Unsinn der ersteren verständlich. Es wird nämlich dort die prima ratio genannt instrumentum omnium rationatorum (p. 1, 6, 8), was unmöglich ist, da der reine Geist nicht Organ oder Instrument heissen kann. Offenbar hat Gerhard آلة statt علة gelesen, was sich aus der zweiten Uebersetzung ergiebt: intellectus igitur primus est causa omnium intellectorum. Auch die Uebersetzung auf S. 6: est exiens ad actum per actum primum beruht auf einem Fehler, der oft vorkommenden Verwechslung von فعل und عقل: der zweite Uebersetzer hat wieder das Richtige. Letzterer, der übrigens etwas freier verfährt, hatte den besseren, vollständigeren Text vor sich.

Den Inhalt dieser Abhandlung giebt Nagy in seiner Einleitung an; er braucht hier nicht wiederholt zu werden. Uns interessirt die Eintheilung des Nus, der ein vierfacher sein soll, eine Eintheilung, bis vor Kindi nicht nachweisbar ist. Woher stammt sie? Dass die ganze Darstellung wesentlich auf die Nus-Lehre Alexanders von Aphrodisias im zweiten Buche über die Seele zurückgeht, liegt klar zu Tage. Aber Alexander sagt ausdrücklich, nach Aristoteles gebe es einen dreifachen Nus. Nun behauptet aber Kindi am Anfang, er stelle die Meinung des Platon u n d Aristoteles dar. Der Schluss ist leicht zu ziehen. Es stammt das Stück aus Kreisen, in denen man die beiden Philosophen zu harmonisiren liebte. Wenn ich auch zur Zeit den Urheber dieser Eintheilung nicht nachweisen kann, glaube ich doch mit Bestimmtheit behaupten zu dürfen, dass wir es mit einer pythagoreischen Zahlenspielerei zu thun haben: die kanonische Vierzahl musste herausgeklaubt werden. Mit Alexander-Aristoteles wird eine wirkende und eine leidende Vernunft angenommen. Letztere, die vernünftige Anlage im Menschen, wird durch die erstere, die rein für sich besteht, zur Verwirklichung gebracht. Für die Vernunft, insofern sie im Menschen wirklich ist, hat nun schon Alexander zwei Namen. νοῦς καθ' ἕξιν und νοῦς ἐπίκτητος, und es war leicht, in ihr zwei Momente zu unterscheiden, das Moment der beginnenden und das der vollendeten Verwirklichung, oder auch sie von zwei Seiten zu betrachten, einmal nämlich, sie als Entwickelung der menschlichen Anlage, dann aber, sie als Spende von oben, als das von der göttlichen Vernunft in den Menschen Hineingebrachte zu erklären. Derartige Versuche, die zweite und dritte Vernunft zu unterscheiden, sind vielfach, auch von Kindi in unserer Abhandlung, gemacht worden.[75])

[75]) Für die Feststellung der philosophischen Terminologie im arabischen ist bis jetzt wenig geschehen. Die arabische Sprache war bildsam und besass einen Reichthum von Synonymen, sodass die verschiedenen Uebersetzer sich verschieden ausdrücken konnten. Auf diesen Umstand möchte ich zu einem Theile das Schwanken in der Terminologie der ersten Zeit zurückführen. Dazu kam dann das eklektische Zusammenarbeiten, wodurch die Verwirrung noch grösser wurde. So hat auch die Terminologie für die verschiedenen Arten des عقل nicht von Anfang an festgestanden. Es findet sich hier (Nagy, p. 1)

Bezeichnend ist es, dass die Vernunft ausser uns, von der Aristoteles nicht allzu viel weiss, hier den ersten Platz einnimmt. Sie wird ganz gedacht wie die metaphysische platonische Idee: wenn der Mensch auf sie hinblickt, verwirklicht sich seine geistige Anlage. Ob nun Kindi mit seiner wirkenden Vernunft Gott oder irgend einen Sphärengeist identificirt habe, geht aus unserer Abhandlung nicht hervor.

Zu der zweiten Abhandlung Kindi's, de somno et visione (Nagy, p. 12ff.) sei in diesem Zusammenhange nur bemerkt, dass darin ausdrücklich auf die Uebereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles hingewiesen wird (p. 18). Aristoteles soll nur die Lehre Platons überliefert und erläutert haben. Es werden dann nach Platon Ansichten mitgetheilt, die der zweite Uebersetzer der ersten

der latein. Ausdruck intellectus demonstrativus für die höchste Form der Vernunft im Menschen. Das setzt ein arabisches عقل برهاني voraus, eine Bezeichnung, die mir noch nicht vorgekommen ist, aber leicht zu erklären wäre. برهان ἀπόδειξις, ist ja die höchste Form des Wissens. Da man nun doch einmal so viele Bezeichnungen besass, braucht es uns nicht zu verwundern, dass man statt vier sogar acht Arten (= 2 × 4!) des عقل unterschieden hat. Der Hanif übertrumpft damit den Sabier bei Šahrastâni II, p. 237. Er zählt nach einander: 1. العقل الهيولانيّ 2. العقل النظرى 3. العقل العملى 4. العقل بالملكة (= καθ' ἕξιν) 5. العقل بالفعل 6. العقل المستفاد 7. العقل المفارق 8. العقل الفعّال Die Uebersetsung erworbener Verstand für عقل مستفاد könnte missverstanden werden. Er ist kein Erwerb des Menschen, sondern Gabe, Spende von oben, vom عقل فعّال. Einige scheinen den Versuch gemacht zu haben, wie für das Handeln, auch für das Denken die 'Aneignung' (كسب) dem Menschen zu vindiciren. Darauf führt der Ausdruck عقل مكتسب bei den lauteren Brüdern (Auswahl III, p. 521). Es wird dort unterschieden, was der Mensch durch göttliche Offenbarung erhält und was er durch eigenes Nachdenken sich erwirbt. Diese Lehre vom erworbenen Wissen ist ein, wie es scheint bis jetzt kaum beachtetes Seitenstück zu der ethisch-theologischen Doctrin vom كسب und اكتساب. (Vgl. noch Schreiner in ZDMG. XLII, p. 607.)

Acht Stufen des Nachdenkens (قوّة مفكّرة) zählen auch die lauteren Brüder (Auswahl II, p. 223f.).

Abhandlung im Namen des Aristoteles anführt. Höchst wahrscheinlich haben wir da einen Zusatz des Uebersetzers, für den Aristoteles der einzige Philosoph war, was bei Kindi, wie wir jetzt wissen, durchaus nicht der Fall ist.

Wichtiger ist die dritte Abhandlung, de quinque essentiis (Nagy, p. 27 ff.) Nicht nur des Inhaltes wegen, der grossentheils peripatetisch ist, sodass sogar die Ansichten Platon's von Raum und Zeit zu Gunsten derjenigen des Aristoteles zurückgewiesen werden: sondern vielmehr wegen ihrer Stellung im wissenschaftlichen System. Dem Anfange nach bildet dieses Stück den Uebergang von der Logik zur Physik, und es ist eine Einleitung in diese. Es verhält sich genau so mit dem System der 'lauteren Brüder': dort dieselben Gegenstände, in einer oft wörtlich mit Kindi übereinstimmenden Behandlung, an derselben Stelle. Es ist dies die Form des Systems, die vor Farabi üblich war. Dieser Umstand spricht für die von Nagy nicht für ganz sicher gehaltene Echtheit des Stückes.[76]) Denn dass die 'lauteren Brüder' ältere Darstellungen geplündert haben, ist gewiss, und dass ihre Philosophie schon diejenige des neunten Jahrhunderts ist, scheint nach dem oben (S. 161) Gesagten wohl nicht mehr zu bezweifeln.

## VI.

Zu den gewonnenen Ergebnissen stimmt nun weiter vorzüglich, was uns über die Schule Kindi's berichtet wird. Am meisten zeigt sich ihr Einfluss auf Mathematik, Astrologie, Geographie und Geschichte. Philosophisch im engeren Sinne hat sie nichts geleistet, was über den Lehrer hinauszugehen scheint. Deshalb und weil

[76]) Bei Farabi, dem 'Logiker', finden wir Schriften zum ganzen aus acht Theilen bestehenden Organon. Kindi scheint zunächst Kategorien und zweite Analytik behandelt zu haben, wie auch Râzî und die 'lauteren Brüder', Kindi dazu die Sophistik. Nun citirt aber die Abhandlung de quinque essentiis zu Anfang die aristotelische Dialektik, d. i. die, nach der arabischen Zählung, fünfte Schrift des Organon. Sehen wir uns das Schriftenverzeichniss Sarahsi's, des bedeutendsten Schülers unseres Philosophen an, so finden wir dort eine Behandlung der Dialektik nach Aristoteles. Wenn also de quinque essentiis nicht von Kindi herrühren sollte, so spricht doch Alles dafür, sie seiner Schule zuzuweisen. Vgl. ferner Baumstark, Syr.-arab. Biogr. d. Arist., besonders p. 19, 72 ff.

wir fast ganz auf Büchertitel angewiesen sind, sollen hier nur kurz die zwei bekanntesten Schüler Kindi's besprochen werden.

Der treueste, und gewiss der bedeutendste war Aḥmad ibn Muḥammad al-Tajjib al-Saraḫsi (gest. 899), Verwaltungsbeamter und Freund des Chalifen Muʿtaḍid, dessen Nachlässigkeit oder Willkür er zum Opfer fiel. Nach ibn Roste (Geograph ums Jahr 903) befasste er sich mit Geheimwissenschaft und Astrologie, Alles untersuchend, was sich nah und fern, sinnenfällig oder verborgen, in den Himmelsphären und auf Erden vorfand, mit der Ueberzeugung, Gott hätte dem Menschen dazu den Verstand gegeben, aus den Wundern der Schöpfung des Schöpfers Weisheit und Macht zu erkennen. Er versuchte sogar die Ptolemäische Geographie aus dem Korân herauszulesen, wie das ähnlich durch allegorische Interpretation die Muʿtaziliten mit ihren Lehren zu thun pflegten.[77]) Masʿûdi, der ihn allein oder zusammen mit Kindi citirt, behauptet, er habe sich in der Philosophie und der Geschichtsschreibung bekannt gemacht und schöne Werke verfasst.[78]) Auch Bêrûni führt ihn an, namentlich eine astrologische Abhandlung.[79]) Der Fihrist, der ihm übrigens nach orientalischer Art hohes Lob spendet, meint, er habe mehr Wissen als Verstand besessen.[80]) Wir wollen's ihm gern glauben; nur darf man nicht übersehen, dass nicht selten durch derartige Vorwürfe das Wissen der gottlosen Philosophen verdächtigt werden soll. Aus dem Schriftenverzeichniss im Fihrist ergiebt sich, dass der Schüler ungefähr dieselben Wissenschaften kultivirt hat, wie der Lehrer. Einige Titel haben fast denselben Wortlaut, wie sie im Verzeichniss der Kindi'schen Schriften vorliegen.[81]) Bei Usaibiʿa[82]) erscheint Sarahsi sogar als Hadîṯ-Ueberlieferer. Zwei Aussprüche des Propheten soll er übermittelt haben. Erstens: 'Wenn Männer sich mit Männern und Weiber sich mit Weibern

---

77) de Goeje, Bibl. geogr. ar. VII, p. 6f.

78) Tanbîh (Bibl. geogr. ar. VIII), p. 51, 60, 75; Prairies d'or, VIII, p. 179f.

79) Chronol., p. 132; India (engl. Uebers.) I, p. 325.

80) Fihrist I, p. 261f.; ein ähnliches Urtheil über Abû Maʿšar, daselbst.

81) So besonders bei Uṣaibiʿa, wo aber wahrscheinlich Schriften des Lehrers dem Schüler beigelegt worden sind.

82) Uṣaibiʿa I, 214f.

begnügen, so ist das ihr Untergang.' Und: Am schwersten gestraft wird am Tage der Auferstehung derjenige, der den Propheten, einen Prophetengenossen oder Muslimenhäupter beleidigt hat.' Vermuthlich hat man den Namen unseres Philosophen mit diesen Aussprüchen nur verbunden zur Ehrenrettung seines verdächtigen Glaubens und seines Verhältnisses zum Chalifen.

Bekannter geworden als Sarahsi ist ein anderer Schüler Kindi's, Abû Ma'šar (gest. 885), der seinen Ruhm ganz der Astrologie zu verdanken hat. Wie sein Lehrer war er dem christlichen Mittelalter als einer von den neun Richtern in der Sterndeutekunst vertraut.[83]) Wieviel auf seine Weisheit zu geben ist, erhellt schon aus der Eintheilung seiner Schriften, der die kanonische Vierzahl zu Grunde liegt.[84]) Er kann eine Abhandlung nur geben in vier, acht oder zwölf Abschnitten. Bei ibn Roste[85]) findet sich das folgende bezeichnende Citat: 'Bei der Untersuchung der Gestirne hat man immer mit vier Dingen zu thun: mit ihren regelmässigen Bewegungen, mit ihren sonstigen Accidentien, mit ihren Körpern und mit ihrer Entfernung von einander und von der Erde. Was nun das erste und zweite betrifft, darüber giebt der Almagest Aufklärung. Wir aber werden hier anfangen mit der Hilfe Gottes, die Wissenschaft des dritten und vierten darzustellen.'

Wie Abû Ma'šar zu seinem Wissen kam, wird von der Ueberlieferung folgendermassen erzählt. Anfangs war er ein Gegner Kindi's und stachelte sogar die fanatische Menge gegen den Philosophen auf. Dieser aber rächte sich dadurch, dass er dem Zeloten das Studium der Mathematik empfehlen liess. Als nun Abû Ma'šar damit anfing, fand er Geschmack daran, wandte sich aber, ehe er fertig war, schon der Astrologie zu und wurde ein Verehrer Kindi's. Er war damals 47 Jahre alt.[86]) Die Erzählung ist hübsch erfunden und jedenfalls charakteristisch für das neugierige Haschen nach halbverstandenem Wissen, das der ersten Zeit der arabischen Wissenschaft eigenthümlich ist.

[83]) Vgl. oben S. 155.

[84]) Sieh bei Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, p. 221 f.

[85]) de Goeje, Bibl. geogr. ar. VII, p. 17.

[86]) Fihrist I, p. 277.

Ausser den drei Abhandlungen, die unter Kindi's Namen gehen, hat Nagy (p. 41 ff.) eine vierte herausgegeben, die einem 'Mahometh discipulo Alquindi' zugeschrieben wird. Sie bezieht sich auf die zweite Analytik des Aristoteles und könnte, wenn die Bezeichnung richtig wären, nach dem, was wir von der Schule Kindi's wissen, nur von al-Sarahsi herrühren. Dieser hat, wie sein Lehrer, über die Demonstration (Apodeiktik oder zweite Analytik) geschrieben. Aber er hiess Aḥmad ibn Muḥammad. Unmöglich ist es jedoch nicht, dass der lateinische Uebersetzer daraus einen Mahometh machte.[87])

Herr Nagy hat ausführlich und scharfsinnig nachzuweisen versucht (Einleitung, p. IX ff.), diese Abhandlung sei eine Jugendarbeit Fârâbi's. Es spricht aber gar nichts dafür. Zunächst liegt die Sache viel einfacher. Die ganze Abhandlung ist von Anfang bis zu Ende eine wortgetreue Uebersetzung der dreizehnten Risâla der 'lauteren Brüder'.[88]) Entweder ist nun die Bezeichnung falsch oder die 'lauteren Brüder' haben die Abhandlung ihres Vorgängers in ihr System aufgenommen. Sachlich ist gegen letztere Möglichkeit nichts einzuwenden, denn die 'Brüder' haben ohne Zweifel nur die ältere Philosophie theils reproducirt, theils popularisirt. Eine Schwierigkeit aber ist es, dass wir unsere Abhand-

[87]) Leclerc, Hist. de la méd. ar. II, p. 494 hat schon dabei an Saraḫsi gedacht.

[88]) Mehr wort- als sinngetreu, sodass man oft das lateinische ins arabische zurückübersetzen muss, um das Verständnis zu gewinnen. Was Nagy zur Herstellung einer besseren Latinität versucht hat, erweist sich jetzt, dem Original gegenüber, als vergebliche Mühe. S. 43, Z. 19 ist mit der Hs. puritate statt parvitate zu lesen (ar. لبّ); S. 50, Z. 24 ebenfalls cognitione statt cogitatione (ar. تمييز); S. 55, Z. 14 conuertibilia statt combustibilia (ar. مستحيلة). Da ich nur Dietericis Textausgabe (Auswahl) zur Hand habe, halte ich zurück, was die lat. Uebers. zur Verbesserung des Originals bietet. Wie sklavisch, ohne auf den Sinn zu achten, übersetzt wurde, zeige nur ein Beispiel. S. 48, Z. 7 ist scientia astrologiae im Zusammenhang absolut unmöglich; es soll sc. theologiae heissen. Der Uebersetzer aber hat الالهيّة als الهيئة gelesen.

lung in der Redaktion der lauteren Brüder haben. Es wird darin öfter auf andere Abhandlungen verwiesen. Und es war nicht ihre Art, ihre Quellen zu nennen oder gar den Namen des Urhebers einer ganzen Risâla an die Spitze zu stellen. Es bleibt also die Bezeichnung verdächtig. Aber nach Allem, was ich hier über die Philosophie Kindi's und seiner Schule vorgebracht habe, möchte ich wenigstens eine sachliche Berechtigung für sie in Anspruch nehmen.

# VII.

# Herbart in Bern.

Von

Prof. **R. Steck.**

Joh. Friedr. Herbart hat im Beginne seiner Laufbahn drei Jahre, 1797—1800, als Hauslehrer in der Familie v. Steiger in Märchligen bei Bern zugebracht. Ueber diesen Aufenthalt in der Schweiz ist schon Manches veröffentlicht worden. Am besten orientieren darüber die Briefe, welche Prof. Dr. Ziller in Leipzig unter dem Titel „Herbartische Reliquien" 1871 und wieder 1884 herausgegeben hat. Da ist die Correspondenz Herbart's mit seinen Freunden aus jener Zeit und namentlich auch sein Briefwechsel mit der Familie v. Steiger abgedruckt, der letztere nach den Originalen, die seiner Zeit durch Vermittlung von Prof. Lazarus in Bern aus dem Besitz der v. Steiger'schen Familie mitgetheilt wurden. Dann hat Dix im Jahrbuch für wissenschaftliche Pädagogik, Jahrgang 1870, das pädagogische Wirken Herbart's im Steiger'schen Hause eingehend dargestellt. Er konnte hiezu schon die später von Ziller veröffentlichten Briefe benutzen, namentlich aber auch die „Berichte an Herrn v. Steiger", in welchen Herbart selbst über den Gang des Unterrichts dem Vater seiner Zöglinge Bericht erstattete und welche auch, als von grosser Wichtigkeit für die Herbart'sche Pädagogik, sowohl in der Hartenstein'schen, wie neuestens in der Kehrbach'schen Ausgabe von Herbart's sämmtlichen Werken Aufnahme gefunden haben. Dix hat sich auch bemüht, ein Bild der Um-

gebung, in welcher Herbart damals lebte, auf Grund der geschichtlichen Zeitverhältnisse zu entwerfen, und es ist ihm dies, abgesehen von einigen kleinen Versehen, wie sie dem mit den bernischen Verhältnissen nicht unmittelbar Vertrauten leicht begegnen können, im Ganzen vortrefflich gelungen.

Es lässt sich indessen gegenwärtig noch etwas mehr erreichen. Herbart stand in jener Zeit in vertrautem Umgange mit zwei jungen Bernern, die er auf der Universität Jena kennen gelernt hatte, nämlich mit dem Juristen J. R. Steck und dem Theologen J. R. E. Fischer, von denen in den erwähnten Briefen an seine Freunde mehrfach die Rede ist, ferner mit deren gemeinschaftlichem Freunde Albrecht Zehender vom Gurnigel, dessen Bekanntschaft er in Bern gemacht hatte. Zu diesen Schweizern kamen einige Deutsche, Studiengenossen von Jena her, die gleichfalls nach Bern gegangen waren. So der Kurländer Böhlendorff, ebenfalls Hauslehrer in einer patrizischen Familie und der Greifswalder Dr. Muhrbeck, der sich als Freund Fischer's in dessen elterlichem Pfarrhause zu Höchstetten niederliess. Die Briefe, welche in diesem Freundeskreise ab und zu gewechselt wurden, haben sich zum Theil im Nachlass des genannten J. R. Steck, meines Grossvaters, erhalten und sind in meinem Besitz. Sie erlauben, dem bereits bekannten noch einige Ergänzungen und Berichtigungen hinzuzufügen und so die Biographie des berühmten Philosophen in Bezug auf diese Periode zu vervollständigen.

Auf Grund dieses Materials habe ich eine ausführliche Darstellung über den Aufenthalt des Philosophen Herbart in Bern ausgearbeitet, die im Jahrgang 1900 des „neuen Berner Taschenbuches“ [1]) veröffentlicht ist. Auf diese Arbeit muss ich diejenigen, die an der Sache ein weitergehendes Interesse nehmen, verweisen. Auch für die Personalien der genannten jungen Berner muss auf dieses Berner Taschenbuch, Jahrgang 1898, S. 3—5, verwiesen werden, soweit dieselben nicht bereits in dem Artikel dieser Zeitschrift „ein Besuch bei Jacobi im Jahre 1797“, S. 493 ff. Jahrgang 1899, Erwähnung gefunden haben. Hier an dieser Stelle

[1]) Herausgegeben von Staatsarchivar Dr. Türler in Bern, bei K. J. Wyss daselbst.

soll nur dasjenige kurz mitgetheilt werden, was wirklich neu ist, oder was den bisherigen Annahmen zur Ergänzung oder Berichtigung dienen kann.

**1. Herbart's Berufung nach Bern.** Wie Herbart, der geborene Oldenburger. nach dem entlegenen Bern kam, berichtet auf originelle Weise dessen Mutter, Frau Herbart. die ihren Sohn nach Jena begleitet hatte. in dem Briefe an Langreuter in Eutin vom 9. September 1797 (bei Ziller, Herb. Rel. 53). Der Studienfreund Fischer aus Bern hatte von dem Hrn. v. Steiger den Auftrag und die Vollmacht erhalten. ihm einen Hauslehrer für seine Knaben zu verschaffen. Weder Fischer noch Herbart dachten für diese Stelle an Herbart selbst, die Mutter war es, die ihren Sohn darauf hinwies und zur Annahme derselben überredete. Freilich kostete es Herbart, nachdem einmal der Gedanke gefasst war, kein langes Besinnen, „ob ich den Anblick des Fuchsthurmes mit dem der Alpen vertauschen wolle“, wie er selbst an den Freund Smidt in Bremen schreibt. Für Frau Herbart mochte namentlich die Aussicht bestimmend sein, dass es gelte, „wem von unserer Bekanntschaft man die Erziehung des wahrscheinlich künftigen Regenten von Bern antragen wolle“. Damit ist gemeint, dass die Söhne des Hrn. v. Steiger, für die Fischer einen Hauslehrer suchen sollte, und unter ihnen wohl besonders der älteste, Aussicht hätten, einst die höchste Stelle im bernischen Staate, die Schultheissenwürde, zu bekleiden. Diese Erwartung war keine allzu übertriebene, denn die Familie Steiger war eine der ersten unter den sogenannten regierenden Familien, aus welchen die obersten Würdenträger der bernischen Republik gewählt wurden und hatte der Stadt schon zwei Schultheissen gegeben. Der damals regierende Schultheiss Niklaus Friedrich v. Steiger, der bei der Revolution eine so hervorragende Rolle als muthvoller Vertreter der altbernischen Politik spielte. gehörte jedoch nicht zu dieser Familie, die den weissen Steinbock im Wappen führte, sondern zu der anderen, fast ebenso angesehenen, die den schwarzen Steinbock als Wappenbild hatte. Es mochte in den eingeweihten Kreisen die Erwartung bestehen. dass in künftigen Jahren einer der jungen Steiger sich als der Auserkorene des politischen Looses erweisen

würde, eine Rechnung, die freilich verschiedene Factoren nicht richtig geschätzt hatte, einmal nicht die Anlagen des ältesten Sohnes des Hrn. v. Steiger, die ihn nicht auf die staatsmännische Laufbahn hinwiesen und dann besonders nicht die Eventualität der Revolution, die diese Berechnungen alle über den Haufen warf. Immerhin konnte es im Jahre 1797 so scheinen, als ob der zu berufende Erzieher „den künftigen Regenten von Bern" zu erziehen haben würde.

Fischer war von der Zusage Herbart's sehr befriedigt und die Sache wurde nun alsbald in's Werk gesetzt. Am 25. März reisten die Freunde von Jena ab und Herbart ging mit Fischer direct nach Bern, während Steck mit Frau Herbart zunächst nach Bremen reiste, um dann über Hamburg und Paris erst im Herbst in Bern wieder einzutreffen. — Gegenüber der obigen Darstellung des Zustandekommens dieser Verbindung mit Bern muss diejenige, die Smidt aus Bremen, der spätere Bürgermeister, in seinen höchst werthvollen Erinnerungen an Herbart giebt (Herbart's ges. Werke herausg. von K. Kehrbach, 1. Bd. XXXI), zurücktreten. Er sagt da, die Anknüpfung der Verbindung mit Bern sei wahrscheinlich durch einen aus Bern gebürtigen Cabinetssecretär des verstorbenen Herzogs von Oldenburg, Namens Zehender, mit welchem Herbart schon vor seinem Abgange nach Jena sich befreundet hatte, bewirkt worden. Es gab allerdings zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts in Oldenburg einen Legationsrath Ferdinand Rudolf Zehender aus Bern, der 1831 starb, aber dass Herbart durch diesen auf Bern hingewiesen worden sei, widerspricht der obigen Darstellung aus der Feder der Mutter Herbarts und Smidt ist hierüber kein vollgültiger Zeuge, da er damals nicht mehr in Jena war.

Mit Fischer und einigen anderen seiner Jenaer Freunde, Böhlendorff und Muhrbeck, die gleichfalls dahin gehen wollten, kam Herbart im April 1797 nach Bern und trat in seine Stellung bei Hrn. v. Steiger ein, in der er sich bald wohl fühlte.

**2. Die Familie v. Steiger.** Herbart's Berichte über den Wirkungskreis, den er in Bern fand, klingen ganz enthusiastisch. Sowohl die Natur, als auch die Menschen sagten ihm ausserordentlich zu. Die Familie besass damals das Landgut Märch-

ligen, eine starke Stunde von Bern, zwischen der Strasse nach Thun und der Aare gelegen, und brachte auf demselben die schöne Jahreszeit zu, während sie den Winter über in Bern wohnte. Die Lage von Märchligen, mit freier Aussicht nach den Alpen und nach dem Jura, entzückte ihn und ebensosehr gefiel ihm die vornehme, solide Bauart der Stadt Bern. Namentlich aber hatte das Familienleben, in das er nun aufgenommen wurde, seine volle Bewunderung. Wir werden seine Schilderung desselben bald näher kennen lernen, vorläufig mögen hier einige Angaben über die persönlichen Verhältnisse gemacht werden, die wir dem Manuscript der Berner Stadtbibliothek: „Berner Geschlechter", vom verstorbenen Staatsarchivar v. Stürler, entnehmen.

Carl Friedrich v. Steiger, der Vater der Herbart'schen Zöglinge, war geboren 1755, kam 1785 in den grossen Rath, verwaltete 1789—95 die Landvogtei Interlaken, erbte von zweien Oheimen das Landgut Märchligen und erwarb 1799 die Herrschaft Riggisberg. Zur Zeit, als Herbart bei ihm weilte, war er Mitglied des grossen Rathes, nach der Revolution von 1798 wurde er, der bis dahin eher zu den Gemässigten gezählt worden war, ein eifriger Verfechter der Restaurationsbestrebungen. Er war im Mai 1799 Mitglied des Comités, das in Neuenburg den Aufstand gegen die helvetische Regierung betrieb, nach der Mediation 1803 wurde er Mitglied des grossen und kleinen Rathes, in welch letzterem er das Haupt der Altgesinnten war. 1804 gab er seine Rathstelle auf, weil er mit dem Gang der Politik unzufrieden war. 1813 war er wieder einer der Chefs, welche im December plötzlich die Mediationsregierung zur Abdankung zwingen und die alte Verfassung wieder einführen wollten, was auch mit Hülfe Oesterreichs gelang. Man glaubte nun, er würde Schultheiss, oder wenigstens Seckelmeister werden, er gelangte aber nur in den kleinen Rath, 1814, den er in den zwanziger Jahren wieder aufgab. Er starb 1832 zu Kiesen, auf dem Landgute einer seiner Töchter.

Seine Gemahlin, mit der er sich 1782 verheirathete, war Sophie v. Willading, geboren 1765. Aus der Ehe gingen 4 Söhne und 9 Töchter hervor, nämlich 1. Beat Ludwig Emanuel, geb. 1783, wurde Hauptmann in englischen Diensten.

starb 1825. 2. Sigmund Carl Ludwig, geb. 1787, des grossen Rathes 1818, Apellationsrichter 1821, Dragoner-Oberstlieutenant, Besitzer des Gutes zu Kirchdorf, starb 1863. 3. Johann Rudolf, geb. 1789, Offizier in englischen Diensten, des grossen Rathes 1821, Oberamtmann von Interlaken 1822, eidgenössischer Oberst 1828, lebte zu Ostermanigen, starb 1872. 4. Georg Franz, geb. 1794, des grossen Rathes 1825, Oberförster des Leberberges (Jura) und Major der Scharfschützen 1827, Besitzer der Herrschaft Riggisberg, starb 1874. Von den Töchtern verheiratheten sich mehrere, andere starben jung. Die Familie hat sich weit ausgebreitet und zählt noch jetzt hervorragende Vertreter. Ein Sohn Carl's war der 1877 verstorbene Oberbibliothekar der Berner Stadtbibliothek Ludwig v. Steiger, und ein Sohn von Franz ist der gegenwärtige bernische Regierungsrath und Nationalrath Edmund v. Steiger. Die Herbart'sche Correspondenz nebst anderen Familienerinnerungen bewahrt ein anderer Sohn Carl's, Hr. Arnold v. Steiger, Gutsbesitzer in Kirchdorf, auf.

3. **Die Reise in die Alpen.** Ein Bericht Herbart's über eine kleine Alpenreise, die er mit den beiden ältesten Zöglingen unternahm, ist sowohl in Ziller's Herbartischen Reliquien, als in den Ausgaben seiner Werke abgedruckt. Am Schlusse dieser Reisebeschreibung findet sich die Stelle: „Nachmittags schloss mich der Regen in's Zimmer ein; ich schwatzte mit Steck vom Hasli". Das wird wohl jeder Leser so verstehen, dass der genannte Freund Herbart's anwesend war und dieser sich mit ihm unterhielt. In Wirklichkeit war aber Steck damals in Paris und Herbart schrieb an ihn einen Brief. Dieser Brief hat sich erhalten und ist, als bisher noch unveröffentlicht, werth, hier vollständig mitgetheilt zu werden. Es ergiebt sich aus demselben unter Anderem auch dieses, dass diese Alpenreise in Herbart's Werken irrthümlich dem Jahre 1798 zugetheilt wird; sie gehört in das Jahr 1797, den ersten Sommer seines Aufenthalts in der Schweiz. Der Brief lautet folgendermassen:

[Meiringen], am 5ten August 1797.

Aus dem Hasli, lieber Steck, erhältst du diesen Brief. Ich komme eben vom Reichenbach und will bey dir ausruhen. — Der

Landvogt St. bekam vor Kurzem von Mgnhrn. den Auftrag einer Besichtigung im Oberlande, und da fiel ihm ein, er könne mir und seinen beyden ältesten Söhnen die Freude machen, uns bis Interlaken mitzunehmen, und uns dann durch die berühmten 3 Thäler Lauterbrun, Grindelwald und Hasli wandern zu lassen. Da bin ich denn nun im Hasli, froher wahrscheinlich als du in Paris; wenigstens möchtest du im Gewühl der grossen Stadt nicht so angenehm träumen als ich beym Rauschen dieser Bäche. Dir möchte ich die Träume erzählen, mit dir habe ich an den Wasserfällen geplaudert; mit dir habe ich meine meisten schönen Augenblicke in der Schweiz verlebt. Ich wollte du könntest hören, was ich dir sage ohne zu sprechen noch zu schreiben, du hättest dann oft gehört, wie ich dem Schicksal danke, und es beynahe anstaune, das mich nach Märchligen geführt hat, wo im Schoosse des sanftesten Thals, in zwiefachem Scheine des Abendroths über dem Jura und von den Schneegipfeln her, eine Familie wohnt, mit der ich im schönsten Wechsel der Achtung und der Freundschaft stehe, und die sehr glücklich seyn kann, wenn ich meine Schuldigkeit thue. Ein Mann und eine Frau, der eine mein Muster, die andre meine Erhohlung, danken mir für das was ich noch thun will, lohnen mir wenn ich noch an meiner Kraft zweifle, und überraschen mich schon wieder mit neuer Freude, wenn ich eben anfangen will zu fürchten, das alles sey zu schön für eine dauernde Wirklichkeit. Allmählig aber höre ich auf zu fürchten; es ist endlich Zeit zu glauben, und hier darf ich es oder nirgends, denn beyde sind sich immer gleich. Mir muss gewiss ein seltenes Loos gefallen seyn; je weiter ich in der Schweiz reise, desto vorzüglicher finde ich die Gegend von Märchligen; je mehr Familien ich in Bern — nur vom Hörensagen — kennen lerne, und je mehr andere Hauslehrer ich spreche; desto ängstlicher frage ich mich selbst, wie mir wol gewesen seyn würde, wenn ich von meinem Luftsprunge von Jena aus an irgend einem anderen Puncte auf die Erde niedergefallen wäre? — Der Landvogt ist einer von den Characteren, vor denen ich Stunden und immer neue Stunden lang hintreten kann, zu prüfen, zu vergleichen, zu bewundern, zu bedauern. Er hat Aehnlichkeit mit dir, lieber Steck. Du kennst

vielleicht nur seine Pünktlichkeit, und hältst sie für Beschränkung. Aber so sehr seine Consequenz ihn in einiger Rücksicht bis ins kleinste Detail ausgearbeitet hat, so ist er darum im Ganzen doch nicht minder gross. Mit welcher Gewalt er sich auf das wirft, wozu die Umstände ihn auffordern, schliesse ich, ausser dem, was das allgemeine Gerücht sagt, aus der Sorgfalt, womit er das ganze Hauswesen in Ordnung hält, und aus dem Einflusse in die Geschäfte des Oberlandes, den ihm Bauer und Obrigkeit noch jetzt so gern einräumen, ob er gleich schon über 2 Jahre seine dortige Stelle verlassen hat. Aber welche Blicke er über diese Sphäre hinaus zu werfen vermag, wie wenig er sie mit Vorurtheilen umzäunt hat, mit welcher bescheidenen Resignation er da sein Urtheil zurückhält, wo er kein reifes Urtheil haben würde: — das kann vielleicht niemand besser wissen als ich. Schon manches habe ich ihm mit halber Furcht gesagt, und je mehr ich gewagt zu haben meinte, desto bessere, dankbarere, freundlchere Aufnahme fand ich. Es kann mich innigst rühren, wenn ich die einzelnen Fälle dieser Art zusammen nehme, bis ins Innerste kann es mich beschämen; nie tönen die Vorschriften der strengsten Pflicht lauter in meinen Ohren, als in solchen Augenblicken, wenn ich mich ihm gegenüber stelle. Es geht mir mit ihm, wie mit allen Menschen, die ich sehr hochachte, seine Gegenwart ist mir nur dann nicht lästig und drückend, wenn ich meine Pflicht völlig erfüllt zu haben glaube, — Die Frau ist das sanfteste Weib, das ich bis jetzt in der Nähe gesehen habe. Auch ihr haben die Umstände unendlich weniger, als die Natur, gegeben; aber das vollkommene Ebenmass, die Rundung, Feinheit, Geradheit, Anspruchlosigkeit, die Gleichförmigkeit einer immer regen, nie eilenden Thätigkeit, die Verbindung von Achtung gegen ihren Mann und Zärtlichkeit gegen ihre Kinder, die Freude an der Natur und an sanfter Poesie — wir lesen den Florian zusammen — ohne alle Kritik, das unterhaltende, nie glänzende, nie ermüdende Gespräch — und — damit ich die Partheilichkeit meines Urtheils bekenne — die unabgebrochene Reihe von kleinen, feinen, oft sehr schmeichelhaften Aufmerksamkeiten für mich: — das alles hat mich so eingenommen, dass ich zuweilen in Versuchung komme,

meine Begriffe von der Bestimmung des weiblichen Geschlechts sehr zu modificiren. Diese waren ehemals meistens erweiterte Abstractionen aus dem Character meiner Mutter. Du kennst sie jetzt, Bester, und es kostet mich wahrlich Mühe, bis zu deiner Zurückkunft geduldig auf das was du mir über sie sagen wirst, zu warten. Vielleicht theile ich dir dann auch einiges von dem mit, was ich dir vor einigen Wochen in Menge auf einsamen Spaziergängen vorgeplaudert habe. Ich war damals ein wenig gelbsüchtig, und sah weniger die männlichen Tugenden als die männlichen Fehler in ihrem Character, und besonders ihr eigenes Wohlbehagen über diese Männlichkeit. Die gute Mutter sandte mir aber Arzney gegen diese Krankheit, die sie selbst durch ihren ersten Brief nach der Schweiz veranlasst hatte. Sie weiss nichts von dem allem; sie hatte unabsichtlich wehe und wohlgethan, und ich habe mir nichts merken lassen.

Interlaken am 6ten Aug.

Das Haslithal liegt hinter mir, — soll ich dir noch von meinen Träumen am Reichenbach erzählen? Es ist eigentlich etwas lächerlich, Träume zu erzählen: wenn aber eine grosse Naturscene zu grossen Gedanken aufgefordert hat — und wenn dann hinterher ein regnichter Nachmittag, wie dieser, einen in eine fremde Wirthsstube einschliesst, so mag denn ein Freund immerhin erfahren, was der andere Freund wol möchte, wenn er könnte und das Schicksal wollte. Zudem ist es denn auch, bey Lichte besehen, wahr, dass ich ein freyer Mensch bin — wahr, dass sich nach 3 oder 4 Jahren ein Absatz in meiner Arbeit zu Märchligen machen liesse — möglich, dass die Kraft, die anfing, auch fortfahren und vollenden könnte — und sehr wahrscheinlich, dass, wenn sie jemals etwas zu vollenden haben sollte, im Haslithal wol mehr als ein helfender Geist sie umschweben würde. Weil nun aus Wahrheit, Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit alle Hoffnung in der Welt zusammengesetzt ist — warum sollte der Dämon, der jene Felsen spaltete, um dem ungeduldigen Strome den Weg in diese lachenden Fluren zu öffnen, der da und dort die schrecklichsten Steinmassen häufte und sie dann mit dem lieblichsten Grün bekleidete, der endlich, um das Meisterwerk zu

vollenden, dem tobenden schäumenden Flussgotte die himmlische Iris vermählte — warum sollte er nur Felsen, Fluthen, Wiesen und Wäldern gebieten? Warum sollte das Geisterreich sich seinem milden Zepter entziehn? Sieh nur, wie in seinem Gebiete auch die Menschheit so herrlich gedeiht! Sieh nur, wie Gesundheit und Wohlseyn in jeder Miene lebt! — Wer hat je diesem Dämon Altäre errichtet? Wer hat mit gebeugtem Knie und mit inniger Andacht die Fülle seiner Gaben herabgefleht? Flüchtige Danksagungen sind keine Loblieder, und die Nachricht, man habe sich da wohl befunden, verhallt im Winde, und ist für irdische, nicht für himmlische Ohren. Wer aber die schönere Hälfte eines ganzen Jahrs dem Gotte weihte, wer die Früchte vieler Mühe und vieler frühern Jahre mitbrächte, wer nur nach sorgfältiger Reinigung, in aufrichtiger Demuth, mit hoffnungsvollem Glauben ihm nahte, wer, flehend um Eine Offenbarung, dennoch alle Sinnen seiner Eingebung öffnete — welcher Lohn, glaubst du, würde dem werden?

Hier, wo Schönheit und Grösse nur Einen Körper haben, hier, meinst du, wären sie noch verschiedene Geister? Wenn die Wahrheit für einen Sterblichen hier eine Gestalt annähme, meinst du, hier würde sie in ihrer Nacktheit nicht himmlisch reizend seyn? —

Ich sah mich schon öfter im Geiste auf einem einsamen Felsen stehen, näher dem ewigen Schnee als dem Schatten der Wälder, schwitzend in dieser kalten Zone von der äussersten Anstrengung, erzwingend von völliger Abgeschiedenheit, was im Schoosse der Behaglichkeit nicht hatte gelingen wollen. Göthe hatte in einem Schlunde auf der Furka an Vollbringung angefangener Werke gedacht, und der Gedanke hatte mich gefasst. Aber seit gestern und vorgestern denke ich nicht mehr an eine Ärndte über der Grenze der Vegetation, und von dem ewigen Schnee verlange ich nur die weisse Spitze, die über dem Reichenbach hervorblickt, im Rosenlichte der untergehenden Sonne zu sehn.

Abends.

Ludwig und Carl schlafen schon neben mir. Der Himmel sende auch ihnen angenehme Träume. — Ludwig erlegt dann gewiss in diesem Augenblicke ein grosses schönes Stück Wild; Carl

isst vielleicht Erdbeeren mit Wein, oder kann schwimmen wie sein Bruder, oder bekömmt ein paar neue Thaler geschenkt.

Wenn du, lieber Steck, meine Lieblingsgedanken deiner frommen Wünsche werth hältst, so seyen dir zuerst diese Kinder empfohlen, die jetzt meiner Führung anvertraut sind. Es wäre so schön wenn sie etwas würden; sie haben Talente, und die Familie, aus der sie entsprossen sind, wäre so ein herrlicher Boden für einen guten Keim.

[Ohne Unterschrift.]

Dem Briefe fehlt, zufälliger Weise,[2]) die Unterschrift. Dass er nichtsdestoweniger vollständig echt ist, geht einmal aus der Handschrift hervor, die mit der einiger späteren, unterzeichneten Briefe an den nämlichen Empfänger identisch ist, sodann aus dem Inhalte, der für sich selber spricht. Die Schilderung der Steiger-schen Familie ist so durchaus bewundernd gehalten, dass man sie beinahe zu schön nennen könnte. Aber Herbart hatte in dem unglücklichen Verhältniss, in welchem seine Eltern zu einander standen und das bald nach dieser Zeit zu deren Trennung führte, die Folie, von der sich das Leben des Familienkreises, in den er nun eingetreten war, um so heller abhob. Der zweite Theil des Briefes erinnert in seiner lyrischen Haltung stark an das im ersten Bande der Werke abgedruckte Blatt aus der Studentenzeit: ein Augenblick meines Lebens, und erlaubt einen Blick in den Gemüthszustand des jungen Mannes und in seine Hoffnungen und Entschlüsse für die künftige Geistesarbeit. —

**4. Herbarts Urtheil über die bernische Staatsverwaltung.** Wie der Familienkreis, so machte auch das öffentliche Leben in Bern auf Herbart einen günstigen Eindruck. Es war die Zeit, wo die alte aristokratische Regierungsform noch bestand, aber schon von den neuen Ideen mannigfaltig beeinflusst wurde, die dann in der Revolution von 1798 einen vorübergehenden Sieg, leider mit Hülfe französischer Fremdherrschaft, errangen. Herbart hörte durch Hrn. v. Steiger vieles von dem Gang der politischen

[2]) Vielleicht auch absichtlich, da der Brief nach Paris ging und die dortigen Verhältnisse erwarten liessen, dass er auf der Post geöffnet werden könnte.

Angelegenheiten und stand mit seiner Sympathie durchaus bei den Verfechtern des Alten. Dazu führte ihn einmal sein nahes Verhältniss zu dem Manne, in dessen Haus er lebte und dann wohl auch die mehr positive Richtung, die sein Geist verfolgte. Seine Freunde Fischer und Steck standen ihm damals zu weit links, sie befürworteten liberale Reformen, durch die der Revolution vorgebeugt werden sollte: Herbart glaubte aber nicht an den Erfolg dieses Mittels. Er hatte Recht damit, denn es war zu spät, es kam nur zu halben, lahmen Massregeln und die bernische Politik wurde durch sie kraftlos gemacht, schon bevor die Entscheidung fiel. Herbart fand in dem sichtlichen Wohlstand der bernischen Bevölkerung ein Zeugniss für die Trefflichkeit des bisherigen Regimentes, und er war selbst geneigt, manche Ecken und Härten, die in der aristokratischen Regierungsform lagen, zu entschuldigen. In dieser Beziehung macht einer seiner Briefe (an Rist, 12. Juni 1797, bei Ziller S. 51) eine merkwürdige Anspielung. Er schreibt da: „eine reichere Umgebung, mehr Fülle von Naturgrösse und Naturschönheit und Niedlichkeit, mehr Anstrengung und Thätigkeit der Menschen, mehr grades Fortgehen auf dem Wege, den sie nun einmal gewählt haben, findest du wohl nicht leicht, als hier in Bern. Diese Aristokratie ist mir sehr achtungswürdig, und selbst, wenn sie Fischer und Zehender beide von der philosophischen Lehrstelle ausschliessen um eine Frau zur Fr. Professorin zu machen, wie sie neulich wirklich gethan haben — so weiss ich, dass das gerade die schlimmste Seite der Aristokratie ist, tröste mich, dass sie sich dessen innerlich schämen — das thun sie auch wirklich und haben es gezeigt — und freue mich, dass sie auch einmal einen Landvogt absetzen, wenn er gleich aus der Mitte ihrer grossen Familien ist, weil er das öffentliche Korn aus Unvorsichtigkeit einem schlechten Unterbedienten überliess, der es über den gesetzmässigen Preis verkaufte“.

Mit den beiden Geschichten, auf die da angespielt wird, verhält es sich folgendermassen: Die Professur der Philosophie an der Akademie war 1796 durch den Rücktritt des Professors Joh. Ith erledigt worden. Die Stelle wurde 1797 wieder besetzt, und zwar, wie es damals üblich war, auf dem Wege des Concurses. Die

Probearbeiten dafür machten vier Candidaten, unter denen sich Fischer, der Freund Herbarts von Jena her und Emanuel Zeender (nicht Zehender, wie Herbart schreibt, es sind ganz verschiedene Familien), Lehrer am politischen Institut, befanden. Am 24. Mai wurde aber ein anderer von diesen Bewerbern, Joh. David Kocher aus Thun, an die Stelle gewählt. Seine Concurrenzarbeiten erhielten ein günstiges Urtheil von der Prüfungscommission und er wurde der Behörde als ein sehr tüchtiges Subject empfohlen. Dennoch schrieb man in den Kreisen, in denen Herbart verkehrte, seine Wahl nicht seinen Verdiensten, sondern dem Umstande zu, dass seine Frau, eine geborne v. Wagner, einer sog. regierenden Familie angehörte. Das meint Herbart, wenn er schreibt, man habe eine Frau zur Fr. Professorin gemacht. Uebrigens war diese Ansicht auch sonst in Bern verbreitet. In seinen 1806 veröffentlichten „Vorlesungen über Unsterblichkeit und andere philosophische Gegenstände" spricht Kocher selbst in der Vorrede von diesem Gerücht und stellt die Sache im Grunde nicht ganz in Abrede.

Aus dieser Schrift lässt sich auch erkennen, dass er ein Gegner der kritischen Philosophie war. Er verlor übrigens seine Professur 1805 bei der Neuordnung der Akademie und übernahm ein Pfarramt. Schon früher einmal war ihm das zugemuthet worden, damals hatte er sich aber ablehnend verhalten. Als 1799 Fichte in Jena wegen seines „Atheismus" angefochten wurde, erwogen seine Schüler in der Schweiz, ob man ihn nicht irgendwie nach ihrem Vaterlande ziehen könne. Am 18. Februar 1799, als der Konflikt in Jena sich erst nur andeutete, schrieb Steck an Fischer, der nun als Sekretär im helvetischen Ministerium des öffentlichen Unterrichts in Luzern angestellt war, ob man nicht Fichte an eine Lehrstelle berufen könnte? Fischer antwortete, es sei schon einige Male davon die Rede gewesen, aber wohin berufen und wozu? Die Beschuldigung des Atheismus sei nicht dazu angethan, ihm allgemeine Sympathien zu erwecken. Indessen habe der Minister Stapfer schon an seinen Bruder (Friedrich in Bern) geschrieben, um Kocher zu sondiren, ob er nicht seine Professur gegen eine Pfarrei vertauschen würde — es sollte dadurch ein fixer Punkt für Fichte gewonnen werden — aber er wolle nicht. So wurde denn nichts

aus dieser Sache und Fichte blieb in Deutschland, zum grossen Heile seines Volkes.

Die andere Anspielung Herbart's, auf den wegen Kornwuchers abgesetzten Landvogt, bezieht sich auf den Fall mit dem Hofmeister von Königsfelden, Karl von Gross. Die Geschichte spielte, nach den Akten im bernischen Staatsarchiv, im Jahre 1795. In diesem Jahre war von Schwaben die Kornsperre verhängt worden, wodurch das Getreide in der Schweiz im Preise stieg. Die Obrigkeit verordnete deshalb, dass aus den amtlichen Kornhäusern Getreide 2 Batzen unter dem Marktpreis an ärmere Privatleute abgegeben werden solle. Der Klostervogt von Königsfelden umging diese Verordnung, indem er das Getreide, das gerade in der Gegend von Königsfelden und Brugg besonders reichlich producirt wurde, an auswärtige Müller im Voraus um willkürlichen Preis verkaufte und schädigte dadurch den Markt. Der Landvogt hatte ihm nicht scharf genug auf die Finger gesehen und gerieth dadurch, als die Sache ruchbar wurde, in Ungelegenheiten. Es fand eine amtliche Untersuchung statt, die mit aller Strenge geführt wurde, und im Sommer 1797 gedieh die Sache zum Spruche. Am 14. Juni erkannten Räth und Burger, v. Gross solle am Gut gestraft werden, und zwar um 1000 Dublonen zu Gunsten der Insel, eines Krankenhauses. Wie es scheint, erwartete man in den Kreisen, in welchen Herbart damals verkehrte, noch zwei Tage vor der entscheidenden Sitzung sogar die Absetzung des Landvogts. Der Vorgang spricht übrigens, wie er richtig urtheilt, sehr zu Gunsten des damaligen Regiments und seiner Fürsorge für das materielle Wohl des gemeinen Mannes. Man hatte gerade in jenen Zeiten äusserer Bedrohung allen Anlass, die humanen und populären Seiten des Regierungssystems vor Beeinträchtigung sorgsam zu bewahren.

Auch in der äusseren Politik hatte die bernische Regierung Herbart's ganze Sympathie. Als seit Mitte Februar 1798 die Partei des Widerstandes gegen die unverschämten Zumuthungen der Franzosen die Oberhand gewann, freute er sich darüber, dass der Geist der Kraft wieder erwacht sei in diesem Lande und dass Herr v. Steiger durch Festigkeit und Energie ein gutes Beispiel gebe. Freilich wurde der Gang des Unterrichts durch diese Er-

eignisse empfindlich gestört, der älteste Zögling Ludwig stand im Felde, obgleich erst 15 Jahre alt. Herbart hatte zuerst dagegen opponirt, da er ein müssiges Lagerleben fürchtete; als er aber sah, dass es Ernst wurde, erkannte er, dass der Vater Recht hatte, der ihn ziehen liess, und freute sich über den Muth und die Energie des jungen Mannes. Die Einnahme Berns durch die Franzosen am 5. März hat er wahrscheinlich im Oberland erlebt, wohin Hr. v. Steiger seine Familie geschickt hatte. Als die neue Ordnung der Dinge sich eingerichtet hatte, nahm die Arbeit an den Zöglingen wieder ihren Fortgang und obwohl die patrizischen Familien ungeheure Opfer bringen mussten, so wurde doch das Verhältniss Herbart's zu seinem Patron dadurch nicht berührt. Nur wurde fortan durch die immer leidenschaftlichere Parteinahme des Hrn. v. Steiger für eine Restauration der alten Ordnung die Politik ein schwieriges Thema, dem Herbart lieber auswich, was er um so leichter konnte, als er dafür ohnehin kein tieferes Interesse hatte, sondern sich gerade damals mit den Grundlagen seines Systems aufs intensivste beschäftigte.

5. **Die Anfänge des eigenen Systems.** Im Sommer 1798 war durch seinen Vater eine Anfrage an Herbart gelangt, ob er nicht als Begleiter eines Oldenburger Prinzen mit demselben eine längere Reise antreten wolle, nach deren Beendigung ihm dann eine Versorgung im Staatsdienste in Aussicht stand. Herbart lehnte ab, indem er in einem Briefe an seine Eltern von Ende Juni die Gründe seines Entschlusses ausführlich und respektvoll darlegte. Er ziehe es vor, noch einige Zeit in seiner jetzigen, angenehmen Stellung zu verbleiben um dann etwa später einmal auf einen Lehrstuhl der Philosophie zu aspiriren, da er sich zur Speculation am meisten berufen fühle. Immerhin benutzte er diese Anfrage dazu, um sich mehr freie Zeit zu eigener Arbeit zu verschaffen und erhielt von Hrn. v. Steiger gern die gewünschten Erleichterungen seiner Verpflichtung, zu denen auch eine Ferienzeit von jährlich 6 Wochen gehörte. Diese benutzte er denn auch alsbald zu einem Aufenthalt in dem kleinen Bade E n g g i s t e i n (nicht Engistein oder gar Engisstein, wie in Herbart's Werken gedruckt steht) in der Gemeinde Worb, etwa 1½ Stunden von Märchligen und 1 Stunde von Höchstetten, dem Wohnsitz seines Freundes Fischer entfernt.

Dort widmete er sich nun mit voller Energie und erwünschtem Gelingen der philosophischen Speculation, indem er die Grundbegriffe seines Systems nochmals scharf durchdachte und zusammenfasste. Bald darauf konnte sein Freund Böhlendorff an Rist berichten: Herbart hat sein System gefunden, und Herbart selber fügte in einer Nachschrift eine bescheidene, aber bestimmte Bestätigung dieser Mittheilung hinzu. Ueber diesen Aufenthalt in Enggistein, der auch später noch in Herbart's Erinnerung als grundlegend für sein Denken bewahrt blieb, lässt sich aus den Briefen des Freundeskreises noch einiges Nähere entnehmen. Er fand statt Ende Juli und im August 1798, öfter besuchte Herbart den im nahen Höchstetten weilenden Fischer, der darüber am 26. Juli, 4. August, 8. August an Steck berichtet; am 29. Juli kamen Steck und Fischer mit Herbart, Böhlendorff und Muhrbeck in Worb zusammen u. s. w. Von einer Krankheit Herbart's, von der er in Enggistein Heilung gesucht hätte, wie Dix berichtet, ist in diesen Briefen nirgends die Rede. Ferner erlauben sie, das Datum des Briefes von Böhlendorff an Rist zu berichtigen, das Ziller, Herb. Rel. 88 schon beanstandet hat. Der Brief trägt das Datum vom 10. Dec. 1798, die Nachschrift Herbart's dagegen: Herbst 1798. Es ist November zu lesen, denn am 28. October 1798 schreibt Steck an Fischer, der seit Anfang des Monats Secretär im Ministerium Stapfer's zu Luzern war: „Herbart habe ich seit 9 Wochen heute wiederum zum ersten Male gesehen . . . es ist unter uns verabredet, zwei Abende der Woche philosophischen Arbeiten zu widmen, er will seinen Grundriss der Wissenschaftslehre vortragen und nebenbei werden wir Fichte's Moral und Naturrecht kritisch durchgehen." Das entspricht der Mittheilung Böhlendorff's: „Herbart hat sein System gefunden. Lache nur nicht; es ist sehr ernstlich gemeint. Ich bin zwar selbst noch keinem philosophischen System zugethan, aber dennoch könnte es sein, dass ich und Steck, die wir beide eine Stunde wöchentlich Herbart philosophiren hören, von dem neuen Propheten besiegt würden." Offenbar ist an beiden Stellen von demselben Unternehmen die Rede, zuerst als von einem Vorhaben, dann von der Ausführung, nur dass aus den zwei Abenden eine Stunde wöchentlich geworden ist. Der Inhalt dieser

Vorträge wird dem Aufsatz „über philosophisches Wissen und philosophisches Studium“ im 1. Bande der Kehrbach'schen Ausgabe der sämmtlichen Werke, 84—95 und wohl auch dem „ersten problematischen Entwurf der Wissenslehre“, ebenda 96—110 entsprechen, der das Datum: Enggistein, Ende August 1798 trägt.

Diese Erstlinge selbständiger, speculativer Gedankenarbeit sind also auf bernischem Boden entstanden und Herbart hat noch lange nachher auf diese ersten Schritte gern zurückgeblickt. So schreibt er im Juli 1802 aus Göttingen, wo er sich nun habilitiert hatte, an Gries in Jena (b. Ziller, 145): „was ich hier in Göttingen suche? In Ermangelung meiner verlorenen, noch oft zurückgewünschten Hauslehrerstelle in Bern — suche ich hier ein Katheder. Nicht für eine neue Philosophie — sondern für einen — womöglich besseren und bildenderen Gebrauch der alten . . . . . Meine philosophische Muse wird sich zwar wohl an der Leine ebensowenig gefallen, wie an der Saale und Weser; sie scheint an den kleinen Bach zu Enggistein, wo ich ihr im Grunde zuerst begegnete, gebannt zu sein. Dort werde ich vielleicht irgend einmal — wer weiss wann? — sie wieder aufsuchen müssen.

6. **Der Freundeskreis. — Abschied von Bern.** Neben der Familie, in welcher Herbart in Bern lebte, war es namentlich der Freundeskreis, der ihm erwünschte Anregung bot. Ausser den schon mehrfach genannten Berner Freunden, Fischer, Steck und Zehender waren es besonders einige junge Deutsche, die zugleich mit ihm als Hauslehrer in Bern lebten, mit denen er verkehrte. Unter ihnen ist in erster Linie zu nennen der Kurländer Böhlendorff, ein Studienfreund aus Jena und Mitglied des Bundes der freien Männer. Er war gleichzeitig mit Herbart nach Bern gekommen und ebenfalls Hauslehrer geworden, zuerst bei einer Familie von Wattenwyl, die im Waadtlande lebte, dann bei einer Familie Sinner in Bern. Er gab diese Stellungen aber bald wieder auf und kehrte, nachdem er noch einige Zeit in Bern privatisirt hatte im Frühjahr 1799 nach Deutschland zurück. Sein fernerer Lebenslauf war unstät und unerfreulich, er hielt sich in Jena und Dresden auf, ging dann nach Bremen, wo er mit Smidt und Herbart wieder zusammentraf, suchte sich aber vergebens eine feste Wirksamkeit

zu verschaffen. 1802 war er in Berlin als Secretär von Woltmann und Mitredakteur einer Zeitung, seine Bahn ging aber mehr und mehr abwärts. Da er dichterisch begabt war, so veröffentlichte er einige poetische Versuche, so das romantische Trauerspiel Ugolino Gherardesca. Dresden 1801, das er Steck widmete und die dramatische Idylle Fernando oder die Kunstweihe, Muhrbeck zugeeignet. Bremen 1802. Diese Produkte wurden aber von der Kritik hart mitgenommen und brachten ihn auch nicht vorwärts. Ein poetisches Taschenbuch, das er mit Gramberg 1803 in Berlin erscheinen liess und für welches er auch die Berner Freunde zu Beiträgen aufforderte, war ebensowenig ein gelungenes Unternehmen. Sein letzter Brief an Steck, datirt aus Kiel vom 10. Juli 1803, ist in Verzweiflung geschrieben. Er ging dann nach Kurland zurück, zog dort, als immer weniger gern gesehener Gast, auf den Edelhöfen und Pfarren umher und endete 1825 durch Selbstmord (s. Goedeke, Grundriss [1], III[a] 200).

Ein besseres Schicksal hatte ein anderer Freund Herbart's, der mit ihm zugleich nach Bern gekommen war, Dr. F. Ph. Alb. Muhrbeck aus Greifswald. Er nahm in dem elterlichen Pfarrhause seines Freundes Fischer in Höchstetten Aufenthalt und bemühte sich da, den Geist des Hauses, das mehrere Töchter zählte, auf eine höhere Bildungsstufe zu heben, was ihm lebhafte Dankbarkeit eintrug. Er war auch musikalisch und lehrte die Töchter Klavier spielen, wozu Herbart, der bekanntlich ein hervorragender Klavierspieler war, einen Flügel besorgte. Im Herbst 1798 ging er nach Paris, hielt dann in seiner Vaterstadt Greifswald als Adjunkt der philosophischen Facultät Vorlesungen und erhielt dort 1814 eine philosophische Professur. Er starb 1827.

Mit dem Abgang von Böhlendorff und Muhrbeck wurde der Kreis der Freunde kleiner, doch kam auch neuer Zuzug. Anfang 1799 kam Eschen aus Eutin, ein Philologe und Schüler von Voss, der gleichfalls in Jena der Gesellschaft angehört hatte, nach Bern und wurde Hauslehrer, zuerst bei Hrn. v. Wattenwyl v. Montbenay in Montelier bei Murten, dann bei der Familie Frisching in Rümligen. Von ihm erschien im Sommer 1800 eine Uebersetzung des Horaz. Ein anderer Deutscher, Ziemssen aus Greifswald, war an Böhlen-

dorff's Stelle bei der Familie Sinner getreten. Die beiden unternahmen zusammen im Sommer 1800 eine Alpenreise, auf welcher Eschen im Montblanc-Gebiet am Mont Buet, am 6. August in einer Eisspalte verunglückte, worüber Schiller am 5. September 1800 an Goethe berichtet (Briefwechsel No. 762. — s. auch Steffens, was ich erlebte, VI. 93.) Ziemssen dagegen ging nach der Heimath zurück und wurde in Greifswald bei der Universität als Lehrer der Philosophie und Pädagogik und als Vorsteher des Schullehrerseminars angestellt, dann 1806 Pastor zu Hanshagen, wo er ein in Pestalozzischem Geiste geleitetes Erziehungsinstitut begründete.[3]) Er war während seines Aufenthalts in Bern mit Pestalozzi besonders bekannt geworden und hatte dessen Methode aus eigener Anschauung kennen gelernt.

Auch Herbart stand in regem Verkehr mit dem grossen Pädagogen und Menschenfreund. Sein Zögling Karl v. Steiger schreibt in seinen Aufzeichnungen von 1799:[4]) „Pestalozzi kam oft zu Herbart. Nach des letzteren Abreise brachte ich ihm nach Burgdorf einen schriftlichen Aufsatz desselben, wo ich aufs freundschaftlichste aufgenommen wurde und den ganzen Tag zubringen musste." Herbart's erste Schriften, die er nach seinem Abgange von Bern veröffentlichte, beschäftigen sich in der That mit Pestalozzi und dessen pädagogischen Reformen. Es sind die vor drei jungen Frauen und Müttern in Bremen gehaltenen Vorträge über Pestalozzi's neueste Schrift: wie Gertrud ihre Kinder lehrt, und die Abhandlung: Ueber Pestalozzi's A. B. C. der Anschauung. So ist der Aufenthalt in Bern für Herbart der Ausgangspunkt seiner so erfolgreichen, wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Pädagogik geworden. Auch mit Fellenberg wurden Herbart und seine deutschen Bekannten durch ihre Berner Freunde in Beziehung gesetzt und es knüpfte sich eine Verbindung an, die für die jungen Anstalten von Hofwyl nützlich wurde und noch längere Zeit durch Bezug von Lehrern aus Deutschland und dem Herbart'schen Kreise fortwirkte.

In dem Bernischen Freundeskreise war inzwischen auch manche Veränderung eingetreten. Fischer war zuerst nach Luzern gezogen,

[3]) Gef. Mitteilung von Prof. O. Hunziker in Zürich.

[4]) Die Hr. Arnold v. Steiger in Kirchdorf aufbewahrt.

hatte dann seine Stellung bei Minister Stapfer wieder verlassen und bemühte sich seit Herbst 1799 in Burgdorf eine Art von Lehrerseminar in's Leben zu rufen. Stapfer und das helvetische Directorium konnten ihm aber aus Mangel an finanziellen Mitteln keine materielle Hülfe gewähren und das Unternehmen brachte ihm nur Kummer und Sorge ein. Er starb dann schon am 4. Mai 1800 an einem typhösen Fieber. Steck war aus der Stellung eines Generalsecretärs des helvetischen Directoriums, die er April bis Juni 1798 bekleidet hatte, durch den Gewaltstreich des französischen Commissärs Rapinat entfernt worden und lebte nun in Moosseedorf bei Bern auf dem Lande, sodass Herbart ihn nur selten sehen konnte. Am meisten verkehrte der letztere noch mit Zehender, in dessen Familie in Bern überhaupt die deutschen Freunde ihren geselligen Mittelpunkt fanden.

Herbart selber dachte schon im Herbst 1799 an das Scheiden aus seiner bisherigen Stellung. In erster Linie bewogen ihn wohl dazu seine Familienverhältnisse. Die Entfremdung zwischen seinen Eltern hatte sich seit der Rückkehr der Mutter aus Jena noch gesteigert. Der im ungünstigen Sinne „männliche" Charakter der Frau Herbart und die Gefühllosigkeit auf Seiten des Mannes störten das Zusammenleben mehr und mehr und machten schliesslich die Trennung unvermeidlich. Der Sohn, der beide Eltern herzlich liebte und gern alles gethan hätte um zu helfen, litt darunter sehr und schon ehe diese Dinge zum Ausbruch kamen, verdüsterten sie natürlich seine Stimmung. Auch der Gesundheitszustand der Mutter machte ihn besorgt und liess seine Heimkehr wünschenswerth erscheinen. Zudem konnte er, bei seinem berechtigten Wunsche nach einer akademischen Wirksamkeit, eine Hauslehrerstelle, und war sie auch noch so angenehm, doch nur als einen Durchgangsposten betrachten.

So nahm er denn seine Entlassung, und die Familie Steiger liess ihn, wenn auch sehr ungern, zu Ende des Jahres ziehen. Dass das Vertrauen zu ihm fortbestand, geht aus den Auftrag hervor, den er erhielt und übernahm, für einen Nachfolger zu sorgen. Er fand einen solchen in einem Herrn Segelken aus Bremen. Bis dieser eintreffen konnte, übernahmen einstweilen

seine Freunde Eschen und Ziemssen den Unterricht der Steiger'-schen Knaben.

Am 6. Januar 1800 schied Herbart von Bern. Er reiste über Burgdorf, wo er Pestalozzi noch einmal sehen wollte, dann über Strassburg, Frankfurt und Jena nach Oldenburg zurück, um sich dann aber bald in Bremen festzusetzen, wo sein Freund Smidt lebte und sich ihm eine Wirksamkeit bot. Seinen weiteren Lebensgang brauchen wir nicht zu verfolgen, er ist allbekannt. Seine Freunde in Bern vergassen ihn nicht, sie wussten, was sie an ihm gehabt hatten. Als Steck von Zehender einmal einen Brief Herbart's mitgetheilt erhielt, schrieb er ihm am 7. April 1801: „Habe tausend Dank für die Sendung der Beilage von Herbart; ein Wort der Erinnerung von ihm, dem Unvergesslichen, der Krone unsrer deutschen Freunde, hat mich sehr erfreut.“

# VIII.

# Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang.

Von

Dr. **Josef Müller** in München.

## Vorbemerkung.

Einen Dichter als Philosophen einzuführen, kann vielleicht von vorn herein Anstoss erregen. Was speciell Jean Paul betrifft, so hat z. B. O. Flügel in seinem Werk: „Die spekulative Theologie der Gegenwart, kritisch beleuchtet" (Cöthen bei Schulze) S. 133 an Ebrard getadelt, dass dieser sich in einer philosophischen Frage auf Jean Paul berufen hat; das sei „Missbrauch der Autorität". Ich dächte jedoch, dass in der Philosophie weder von Missbrauch noch Gebrauch des Autoritätsprincips gesprochen werden sollte. Ist ein Gedanke richtig, dann ist es gleichgiltig, ob derjenige, der ihn zuerst gefasst, Poet oder Fachmann gewesen, sowie es gleichgiltig ist, welcher Nation oder Gesellschaftsklasse er angehörte; ist er falsch, dann kann der grösste Ruhmeskranz der Fachphilosophie ihn nicht zum richtigen stempeln. Ob Jean Paul Philosoph gewesen, das muss sich aus dem Inhalt seiner philosophischen Arbeiten ergeben und niemand, der diese kennt, wird ihm das Prädikat eines grossen Denkers versagen. Jean Paul war Philosoph nicht nur in dem Sinn, in welchem jeder ordentliche Dichter als Menschenkenner, Psycholog und Beobachter Einblicke in das Welt- und Geistesleben und Regeln für das Charakterstudium gewinnt, sondern er hat eine Fülle theoretischer Abhandlungen, den Bereich der

Philosophie im weitesten Umfang betreffend, geschrieben, die einer Beachtung der Fachphilosophen und der philosophiegeschichtlichen Forschung nicht entzogen werden dürfen. Dass diese Beachtung doch so wenig oder so spät erst erfolgte, hatte mehrfache Gründe: Einmal sind unsere Litteraturhistoriker, denen zunächst die Abwandlung der Dichter naturgemäss zusteht, der Philosophie fast durchweg abhold, die Philosophen dagegen haben wiederum Scheu, den Spiel- und Irrgarten der Poesie zu betreten — Männer wie Haym, Kuno Fischer sind seltene Ausnahmen —: J. Paul speciell hatte den Nachtheil, selbst in seinen poetischen Schöpfungen einer schnellen unverdienten Missachtung zu verfallen, sodass die philosophischen Arbeiten erst recht der Vergessenheit anheimfielen; seine Biographen: Spazier, Otto, Förster hatten keine philosophische Ader und liessen seine Denkprodukte abstrakteren Inhalts mehr oder weniger bei Seite, so dass ein grosser Theil, namentlich der früheren Arbeiten, noch ungedruckt ist. Paul Nerrlich, der sich in neuerer Zeit viel mit Jean Paul beschäftigte, hatte wieder einen dem des Dichters viel zu entgegengesetzten philosophischen Standpunkt, als dass dieser bei einem so subjektiven Historiker, wie es Nerrlich ist, gerechte Würdigung finden konnte. Was aber allen bisherigen Schriftstellern zur Last fällt, ist, dass sie nicht einmal die Beischaffung und das Studium des Quellenmaterials sich angelegen sein liessen, so dass die Arbeit ganz von vorn begonnen werden muss.

Ich habe in einem zweimaligen Aufenthalt in Berlin den gesammten ungedruckten Nachlass des Dichters eingehend studirt und stütze vornehmlich auf diese unmittelbaren Quellen meine Ausführungen. Alle aus dem Nachlass bisher veröffentlichten Schriften sind fehlerhaft und unzuverlässig (was bei der schlimmen Handschrift des Dichters und seiner Methode der Abkürzungen, wie er sie in seinen Tagebüchern und Studienheften anwendete, kein Wunder ist.) Bei den Citaten habe ich daher genaue Revision der gedruckten Texte beobachtet (diese im Zusammenhang werde ich anderswo vornehmen).[1] Vieles ist von mir überhaupt erst erschlossen und bisher unbekannt

[1] S. Euphorion 6. Jahrgang, 3. u. 4. Heft. 7. Jahrg. 1. Heft: „Jean Pauls litterarischer Nachlass.“

gewesen. Erst nach Erschliessung des ganzen J. Paul war eine Geschichte seiner philosophischen Entwicklung möglich, wie ich sie hier gebe.

Ich habe in meinem Buch „Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart“ und in meiner Dissertationsschrift: „Die Seelenlehre Jean Pauls“[2]) freilich auch die Philosophie des Dichters dargestellt, aber nur in der Reife seiner Entwicklung, nicht in ihrem Werden und Entstehen. Insofern dient gegenwärtige Arbeit meinem Hauptwerk als Ergänzung, nach Umständen auch zur Berichtigung. Natürlich sind auch alle ähnlichen Schriften über Jean Paul miteinbezogen. Ganz bei Seite blieb jedoch die Aesthetik Jean Pauls. Dies ist die einzige Sparte seiner Philosophie, die bisher allgemein gewürdigt wurde. An dem Verfasser der „Vorschule für Aesthetik“ konnte natürlich kein Kunstphilosoph des Jahrhunderts vorübergehen. Eben deshalb blieb dieser Theil hier weg. Was ich dazu zu sagen hatte, habe ich anderswo genügend gesagt.

## I.

## Die Schulzeit bis zum Universitätsstudium.

Wir müssen, um den späteren Jean Paul und seinen Geistesgang zu verstehen, bis in die fernste Tiefe seiner Kindheit zurückgehen: denn schon da stossen wir auf Momente, die für die ganz eigenartige Entwicklung seines Genies von schwerwiegendem Einfluss waren. Jean Paul genoss keinen geregelten Schulunterricht, obwohl oder weil sein Vater selbst Lehrer war. Kaum hatte er nämlich die Schule in Joditz zu besuchen angefangen, so veranlasste ein unbedeutender Vorfall (ein Rencontre mit einem Schüler) den Vater und Pfarrer, seinen Sohn aus der Bauernschule zu nehmen und selbst zu unterrichten. Wie dieser Unterricht ausgefallen, das berichtet der Dichter selbst in „Wahrheit aus meinem Leben“, 2. Vorlesung. „Vier Stunden vor- und drei Stunden nachmittags gab unser Vater uns Unterricht, welcher darin bestand, dass er uns bloss auswendig lernen liess Sprüche, Katechis-

[2]) Beide 1894 bei Dr. H. Lüneburg in München erschienen; daselbst auch 1900 „Jean-Paulstudien“.

mus, lateinische Wörter und Langes Grammatik. Wir mussten die langen Geschlechtsregeln jeder Deklination samt den Ausnahmen nebst der beigefügten Beispielzeile lernen, ohne sie zu verstehen. Ging er an schönen Sommertagen über Land, so bekamen wir so verdammte Aufgaben wie Panis, piscis zum Hersagen für den nächsten Morgen auf, von welchen mein Bruder Adam, dem der ganze lange Tag kaum zu seinem Herumrennen und Kindereien aller Art zulangte, gewöhnlich kein Achtel im Kopf übrig hatte. Denn nur selten erlebte er das Glück, so köstliche Deklinationen wie scamnum oder gar wie cornu in der Einzahl, wovon er allerdings jedesmal wenigstens die lateinische Hälfte herzusagen wusste, aufgegeben zu bekommen." Der Autor knüpft an diesen Bericht die humoristische Bemerkung: „Eigentlichen Schullehrern ist sogar diese Methode anzuempfehlen, weil bei keiner so viel Zeit und Mühe zu ersparen ist als bei dieser wahrhaft bequemen, wo der Zögling am Buch den Vikarius oder Adjunktus des Lehrers oder dessen Curator absentis erhält und wie ein kräftiger Hellseher sich selber magnetisirt. Ja, dieses geistige Selberstillen der Kinder lässt eine solche Ausdehnung zu, dass ich mir getraue, durch die blosse Briefpost ganzen Schulen in Nordamerika vorzustehen, oder in der alten Welt fünfzig Tagreisen entfernten, indem ich meiner Schuljugend bloss schriebe, was sie täglich auswendig zu lernen hätte, und einen unbedeutenden Menschen hielte, dem sie es hersagte, und ich genösse das Bewusstsein ihrer schönen geistigen Fastensonntage Reminiscere." Dann fährt er fort: „Im Speccius übersetzte ich auf Befehl viel vom Anfang ins Lateinische mit der Freude, womit ich jeden neuen Zweig des Lernens erstieg und abbeerte; die letzte Hälfte desselben bracht' ich von selber ins Latein, aber ohne einen Korrektor der Fehler zu finden. Die Colloquia in Langes Grammatik weissagt' ich mir deutsch aus Sehnsucht ihres Inhalts; aber mein Vater liess mich in Joditz nichts übersetzen. In einer lateinisch geschriebenen Grammatik der griechischen Sprache studirt ich durstig und hungrig das Alphabet und schrieb am Ende ziemlich griechisch, was nämlich die Handschrift anlangt. Wie gern hätt' ich mehr gelernt und wie leicht! Wenn nicht der Leib, doch der Geist einer Sprache fuhr leicht in mich hinein."

Geschichte, Naturgeschichte, Geographie, Arithmetik und Astronomie sowie Rechtschreibung fielen in dieser sonderbaren Privatschule, die bis zum 12. Jahre währte, vollständig aus und mussten durch spätere Selbstbildung und „brockenweise“ Lektüre nachgeholt werden. Den Mangel eines systematischen Unterrichts in diesen Fächern konnte Jean Paul zeitlebens nicht ganz verwinden. Namentlich wirkte bei der nachher einbrechenden Flut ungeregelter Lektüre der Mangel logischer Zucht und Schulung für die Geistesentwicklung und den Stil Jean Pauls schädlich, und der Ausfall des anschaulichen Unterrichts, die mangelnde Uebung des Auges und Raumsinns hatten zur Folge, dass der Dichter, wie er selbst gesteht, nie im Stande war, durchwanderte Gegenden kartographisch sich zurechtzulegen oder für Geometrie und Mathematik überhaupt Interesse zu gewinnen. Die Geschichte schätzte er nur einerseits nach ihrer erhabenen und elevirenden Seite, besonders als Schauplatz grosser Persönlichkeiten — daher sein Enthusiasmus für Plutarch — andrerseits als Fundgrube von Seltsamkeiten, die er für seine humoristischen Partien verwerten konnte. Nach diesen Gesichtspunkten trug er alles zusammen; um die thatsächliche Gestaltung einer Staaten- und Volksgemeinschaft, um sorgfältige Kritik und Akribie in Prüfung des Materials kümmerte er sich wenig. Es ist haarsträubend, was für Daten der Dichter aus den verrufensten Quellen oft aus zehnter Hand rein zum Zweck einer poetischen, besonders witzigen Ergötzung in seinen Sammelbüchern aufgehäuft und in seinen Werken am schicklichen Platz eingeflochten hat. Die Orthographie endlich glaubte er selbständig aus rein apriorischen Erwägungen zu gestalten und abzuändern das Recht zu haben.

Interessant ist aus der ersten Epoche Jean Pauls noch die Bemerkung seiner Autobiographie:

„In der künftigen Kulturgeschichte unseres Helden wird es zweifelhaft werden, ob er nicht vielleicht mehr der Philosophie als der Dichtkunst zugeboren war. In frühester Zeit war das Wort Weltweisheit — jedoch auch ein zweites Wort, Morgenland — mir eine offene Himmelspforte, durch welche ich hineinsah in lange, lange Freudengärten. Nie vergess' ich die noch keinem

Menschen erzählte Erscheinung in mir, wo ich bei der Geburt meines Selbstbewusstseins stand, von der ich Zeit und Ort anzugeben weiss. An einem Vormittag stand ich als ein sehr junges Kind unter der Hausthür und sah links nach der Holzlege, als auf einmal das innere Gesicht: ich bin ein Ich! wie ein Blitzstrahl vom Himmel vor mir fuhr und seitdem leuchtend stehen blieb, — da hatte mein Ich zum ersten Mal sich selber gesehen und auf ewig."

Durchdringende Geistesschärfe und machtvolle Phantasie — die beiden Grundfaktoren des Jean Paul'schen Genius — äusserten sich schon in dieser ersten Zeit in auffallender und glückverheissender Weise, erstere in den Fortschritten des Schülers trotz des dürftigen Unterrichts, in der Fertigkeit, ganze Predigten ohne Stocken wiederholen zu können, in überraschenden Genieblitzen, die den Vater öfter erstaunen machten, letztere in wunderlichen Spielen, Erfindung von Spielzeug und eigenen Buchstaben, in dem Sinn für Tonkunst und Poesie, namentlich romantischer Art. Die Frühreife seines Geistes zeigt sich auch in der Neigung des Kindes, jeden Papierfetzen mit seinen Gedanken anzufüllen. In einem Blatt der „Ironien" aus dem Jahr 1787 bemerkt Jean Paul, dass er „Bücher und Buchstaben fast zu gleicher Zeit zu schreiben anfing". („Wahrheit aus Jean Paul's Leben" herausg. v. Otto und Förster 3, 7 Note).

Bei der Uebersiedlung der Pfarrfamilie von Joditz nach Schwarzenbach a. S., 9. Jan. 1776, kam der fast dreizehnjährige Knabe zum erstenmal in eine ordentliche Schule. Der Lehrer, der ihn dort zu behandeln hatte, war der Rektor Werner, „ein schöner Mann mit breiter Stirn und Nase, voll Feuer und Gefühl, mit hinreissender Naturberedsamkeit, voll Fragen und Gleichnissen und Anreden à la Pater Abraham, übrigens ohne alle Tiefe weder in Sprachen noch in andern Wissenschaften. Indes half er der Armuth auf dieser Kehrseite durch einen Kopf voll Freiheitsrede und -Eifer ab; seine Zunge war der Hebel der kindlichen Gemüther. Sein Grundsatz war, aus der Grammatik nur die allernotwendigsten Sprachformen — worunter er bloss die Deklinationen und Konjugationen verstand — lernen zu lassen und dann ins

Lesen eines Schriftstellers überzuspringen. Paul musste sogleich den Sprung hoch über Langes Colloquia hinweg in den Cornelius thun, und es ging. . . Bald darauf wurde auch die griechische Grammatik mit dem Erlernen der Deklinationen und der nötigsten Zeitwörter angefangen und ohne weiteren Aufenthalt bei der Grammatik sofort ins Neue Testament zum Uebersetzen übergesetzt. Werner, der oft im Feuer der Rede sich selber so lobte, dass er über seine eigene Grösse erstaunte, hielt seine fehlerhafte Methode für eine originelle, ob sie gleich nur eine Basedow'sche war; aber Pauls fliegendes Fortschreiten wurde ihm ein neuer Beweis. Etwa ein Jahr darauf wurden einige wenige Deklinationen und Zeitwörter aus Danzens lateinisch geschriebener hebräischer Grammatik zu einer Schiffbrücke zum Ersten Buch Mosis zusammengehangen, dessen Anfang — gerade die Exponirschwelle junger Hebräer — den ungebildeten Juden zu lesen verboten war." (Wahrh. a. m. Leben. 3. Vorl.)

Denselben Rektor Werner, seinen ersten ordentlichen Lehrer, hat Jean Paul im „Titan" mit vielem Humor, aber wenig Pietät als den „Schachtelmagister" Wehmeier verewigt. Wer das 17. Kapitel des Romans mit der Charakteristik Werners in der Autobiographie zusammenhält, wird diese meine Konjektur nicht anzweifeln. Jean Paul verlor den Respekt vor seinem Lehrer nicht nur wegen dessen eigenlobigen Rodomontaden, welche Schwachheit Jean Paul mit so unvergleichlichem Sarkasmus gegeisselt hat, sondern auch weil er einmal bemerkte, dass Werner eine gedruckte Uebersetzung unter dem Uebersetzungsbuch liegen hatte. Doch hätte Jean Paul immerhin seinem Pfadführer in drei fremde Sprachen dankbarer sein sollen; der rasche Fortschritt des Schülers war in der That Resultat einer guten Methode im Gegensatz zu der elenden seines Vaters; nur war der Erfinder derselben nicht Basedow, sondern Ratich, dessen Ideen Locke in seinen „Gedanken über die Erziehung der Kinder" (1690) verwerthete. In neuerer Zeit wurde die psychologische Sprachmethode (an Stelle der abstrakt-logischen) vervollkommnet durch Hamilton, Jacotot u. A. (s. meine „Pädagogik und Didaktik auf modern-wiss. Grundl." § 28 und Anhang). Für wie werthvoll Jean Paul diese Methode

erkannte, dafür ist Beweis, dass er sie praktisch stets befolgte. „Ich machte nie viele Umstände mit einer fremden Sprache, sondern las ein Buch, das gerade darin geschrieben war, dann gab sich der Rest.“ Vita-Buch (Wahrh. v. J. P. L. II. 65).

Sehr wichtig war für diese Zeit, dass der junge Kaplan Völkel sich vom Vater den talentvollen Schüler auf täglich zwei Stunden ausbat, um ihm Unterricht in Philosophie und Geographie beizubringen. Den Erfolg beschreibt er folgendermaassen: „In der Philosophie las Völkel oder eigentlich ich ihm vor die Weltweisheit von Gottsched, welche mich bei aller Trockenheit und Leerheit doch wie frisches Wasser erquickte durch die Neuheit. Darauf zeigte er mir auf einer Landkarte — ich glaube von Deutschland — viele Städte und Grenzen; was ich aber davon behalten, weiss ich nicht und such' es bis heute vergeblich in meinem Gedächtnis. Ich getraue mir, zu beweisen, dass ich unter allen jetzt lebenden Schriftstellern vielleicht der bin, welcher von Landkarten das Wenigste versteht. Ein Atlas von Landkarten trüge statt des Himmels des mythologischen für mich eine Hölle, wenn ich sie in meinen Kopf überzutragen hätte; was in letztem von Erdbeschreibung an Städten und Ländern etwa hangen geblieben, ist das Wenige, was mir unterwegs angeflogen auf dem geographischen Lehrkursus, welchen theils die Postwagen statarisch, theils die Hauderer kursorisch mit mir nahmen, um mich in gutem Gymnasium-Deutsch auszudrücken.“

„Desto mehr dank' ich dem guten Kaplan für seine Anleitung zum deutschen Stil, welche in nichts bestand als in einer Anleitung zur sogenannten Theologie. Er gab mir nämlich den Beweis ohne Bibel zu führen auf, z. B. dass ein Gott sei oder eine Vorsehung u. s. w. Dazu erhielt ich ein Oktavblättchen, worauf nur mit unausgeschriebenen Sätzen, ja mit einzelnen Worten, durch Gedankenstriche auseinandergehalten, die Beweise und Andeutungen aus Nösselt, Jerusalem und anderen standen. Diese verzifferten Andeutungen wurden mir erklärt, und aus diesem Blatt entfalteten sich, wie nach Goethes botanischem Glauben, meine Blätter. Mit Wärme fing ich jeden Aufsatz an, mit Lohe hörte ich auf; denn immer kamen ins Ende das Ende der Welt, des Lebens, die Freuden des

Himmels und all das Uebermaass, das der jungen Rebe in ihrem warmen Frühling entquillt, und das erst im Herbst zu etwas Geistigem zeitigt. . . . Meine wöchentlichen Ausarbeitungen gäbe ich jetzt für keine der jetzigen hin, sie mögen noch so sehr die Welt bilden; denn jene bildeten noch weit mehr mich selber, besonders da ihre Gegenstände meinem Trieb zum Philosophiren die Schranken aufthaten und ihn sich ausrennen liessen; ein Trieb, der schon vorher aus meinem engen Kopf auslaufen wollte in ein schmales Oktavbüchlein, worin ich das Sehen und Hören logisch zu ergründen suchte und dachte und woraus ich meinem Vater etwas erzählte, der mich so wenig tadelte und missverstand als ich."

Jetzt sind wir bereits bei Jean Paul dem Philosophen angelangt. Schon sehen wir seine spekulirende Kraft energisch sich regen; aber noch fehlt der Stoff des Wissens, an dem sich dieselbe wirksam bethätigen könnte — jener Versuch, Sehen und Hören a priori zu ergründen, konnte natürlich nichts Taugliches zu Tage fördern — bald sollte auch diesem Mangel in überreichem Maasse abgeholfen werden. Freilich nicht, so lange der Vater lebte. Denn bis dahin blieb dessen Bibliothek ein verbotener Baum, dessen Früchte nur verstohlen in Abwesenheit des Regenten genossen werden konnten. (Jean Paul erzählt, dass er sogar in einer leeren Empore auf dem Bauch liegend während der Predigt des Vaters einen Roman gelesen habe.)

Da kam ihm ein Mann zu Hilfe, der den entscheidendsten Einfluss auf den jungen Studenten machte dadurch, dass er ihm seine reiche Bibliothek überliess und seinem Bildungsstreben in freundschaftlichster Weise, besonders nachdem der Vater 1779 gestorben war, mit Rath und That an die Hand ging. Es war der damalige Pfarrer Vogel in Rehau. An Stelle des Vaters, der seiner geistigen Entwicklung fast nur hemmend in den Weg trat, sich nicht einmal um die Fortschritte des Sohnes kümmerte (Wahrh. a. J. P.'s Leben 3, 6), wurde ihm Vogel ein väterlicher Freund und Berater. „Ich bin Ihnen viel schuldig", schrieb J. Paul am 27. Mai 1781, „es ist mein Glück, Sie kennen gelernt zu haben." Vogel versorgte ihn mit der theologischen, philosophischen und

belletristischen Litteratur, wie sie die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zu Tage förderte und befriedigte so endlich den lechzenden Durst, den er in der „geistigen Saharawüste“ des Vaterhauses so lange ungestillt lassen musste. Aus den gelesenen Büchern machte sich Jean Paul Excerpte, durch die wir über den Gang seiner Lektüre genau unterrichtet sind. Die hervorragendsten Werke philosophischen oder verwandten Inhalts aus dieser Periode sind: nach den Excerpten vom Jahre 1778: die allgemeine deutsche Bibliothek; die allgemeine theologische Bibliothek; Gellerts moralische Vorlesungen; Hutcheson, Unsere Begriffe von Schönheit und Tugend; Das Grab des Aberglaubens (Leipzig bei Metzler); Young, Vom Menschen; Nicolai, Das Leben und die Meinungen des Herrn Magisters Sebaldus Nothanker. Vom Jahre 1779: Schütz, Lehrbuch zur Bildung des Verstandes und Geschmacks; Briefe zur Beförderung des Geschmacks an einen jungen Herrn vom Stande (Leipzig und Basel 1764); Die Leiden des jungen Werther; Jerusalems Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten unserer Religion; Wielands goldener Spiegel; Thomas Abbt, Vom Verdienste; Briefe an eine deutsche Prinzessin über verschiedene Gegenstände aus der Physik und Philosophie, Leipzig 1773; Der Philosoph für die Welt, von Engel; Theorie der schönen Künste und Wissenschaften von Justus Riedel, Jena 1667; Neuere Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Leiden, von Joh. Aug. Eberhard, 1779; Versuch einer biblischen Dämonologie, von Semler; Mendelsohn's Phädon und philosophische Briefe; Wielands Deutscher Merkur; Auserlesene Bibliothek der Neuesten deutschen Litteratur; Ephemeriden der Menschheit oder Bibliothek der Sittenlehre, Politik und Gesetzgebung 1776; Leipziger Musenalmanach.

Vom Jahre 1780: Lavater's Physiognomik, Sulzer's Vermischte Schriften, Betrachtungen über die Natur, von Bonnet; Musäus, Physiognomische Reisen; Deutsches Museum; Rousseaus Emil; Eberts Naturlehre für die Jugend; Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend; Tellers Wörterbuch für das Neue Testament; Lessings Erziehung des Menschengeschlechts; Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, von Samuel Reimarus; dessen Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere; Zimmer-

manns Aussichten in die Ewigkeit; Asmus von Claudius; Fergusons Grundsätze der Moralphilosophie, übersetzt von Garve; Bonnets Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum; Hartleys Betrachtungen über den Menschen; Kants Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen; Sturz' Schriften, Feders Logik und Metaphysik; Beccarias Abhandlung von Verbrechen und Strafe; Sulzers Allgemeine Theorie der schönen Künste; Popes Werke; Hippels Lebensläufe; Francis Bacons Moralische, politische und ökonomische Versuche; Feders Untersuchungen über den menschlichen Willen.

Aus 1781: Isak Iselin, Ueber die Geschichte der Menschheit, Semlers Untersuchungen über den Kanon; Herders Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts; Lichtenbergs Schrift Ueber Physiognomik, wider die Physiognomen. Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur; La nouvelle Heloise par Rousseau; Zimmermann, Ueber die Einsamkeit; Tiedemanns Untersuchungen über den Menschen; Eberhards Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. (Genaueres mit Auszügen s. Euphorion, Bd. VI. H. 3, S. 556—573.)

Von den Auszügen, die Jean Paul aus diesen Werken machte, sind nach der religiösen Seite interessant die rationalistischen gegen die Gottheit und Genugthuung Christi, Ewigkeit der Hölle und andere Dogmen gerichteten, welche die allmähliche Abwendung Jean Pauls von der Orthodoxie bekunden, dann die philosophischen Themate wie: Von Ideen — wie unsere Seele und unser Leib an einander gekettet sind — was Empfindung genannt wird — die Verschiedenheit der Sinne — wie die Seele denkt — die Begriffe von körperlichen Substanzen — was Schönheit ist — innerliches Gefühl ist nicht unmittelbar Quelle des Schmerzes — Wohlgefallen und Missfallen entstehen aus der Vergesellschaftung der Begriffe — ein inneres Gefühl setzt angeborne Ideen nicht voraus — vom Schlafen und Träumen — vom Grossen und Erhabenen — vom Witz — Widerlegung der Newtonschen Meinung von der Art und Weise, wie uns dunkle Körper sichtbar werden — Spinozistische Gottheit u. s. w. (Erörterung darüber habe ich bereits in der Veröffentlichung von Jean Pauls Nachlass gegeben.)

Gleichzeitig mit den Excerpten begann Jean Paul auch selbständige Aufsätze über Materien, die ihn interessirten, als „Uebungen im Denken" niederzuschreiben. Sie beginnen im September 1779 und reichen bis Anfang 1781. Das erste Heft (im Ganzen sind es drei) trägt das Motto aus Engels „Philosophie für die Welt": „Schon hienieden ist die Weisheit an himmlischen Freuden reich, und wäre sie's nicht, warum säh'n wir aus ihrem Schoosse so ruhig allen Eitelkeiten der Welt zu?" Förster hat in „Wahrh. a. J. P.'s Leben" 3, 66. 67 nur die Titel angeführt, in der 3. Gesammtausgabe Bd. 34 eine Skizze gegeben.

Die Sammlung der Aufsätze beginnt mit einer Untersuchung „Wie unser Begriff von Gott beschaffen sei". Gott zu denken, müsste man unendliche Kräfte haben. Um Gott einigermaassen vorzustellen, nehmen wir alle geistigen Vollkommenheiten, die wir an uns kennen und drängen sie in ein Bild zusammen und dies nennen wir den Begriff von Gott.

Der zweite Aufsatz handelt „Von der Harmonie zwischen unseren wahren und irrigen Sätzen". Der Irrthum als solcher werde nicht immer eingesehen. Wir verknüpften Wahres und Falsches gemischt. Man müsse also Nachsicht mit dem Fehlenden haben; er irre in der Meinung, Wahrheit zu erkennen.

Die dritte Untersuchung führt den Titel: „Ein Ding ohne Kraft ist nicht möglich". Die Kraft gebe den Grund und die Möglichkeit des Seins. Hier ist Leibnizianischer Einfluss zu spüren.

Die vierte will aus rein spekulativen Gründen beweisen, dass ein „Perpetuum mobile" möglich sei. Die Antwort Eulers in unserem Jahrhundert fiel bekanntlich anders aus.

Die fünfte bringt „Allgemeines über Physiognomien". Jean Paul dringt auf empirische, reiche Beobachtung; sie allein könne Grundlage zu haltbaren Theorien über das Thema werden.

Die sechste enthält „Unsere Begriffe von Geistern, die anders als wir sind".

Die siebente ist interessanter; sie untersucht, „Wie sich der Mensch, das Thier, die Pflanze und die noch geringeren Wesen vervollkommnen". Den Thieren wird Unsterblichkeit verheissen

und in phantastischer Weise ein Fortschritt zu höheren Formationen postulirt, auch die Pflanze, welcher Jean Paul (wie später Fechner, wohl auf Anregung Jean Pauls) ein schwaches Gefühl zuschreibt, werde „mehr als Pflanze werden, aber Thier nicht“. Selbst die Dinge, „die unter den Pflanzen sind“ — Jean Paul nennt sie bezeichnender Weise nicht Körper — seien Seelen, Monaden und würden noch ungeahnte Kräfte entwickeln; denn wozu sollten sie sonst geschaffen sein? Der Einfluss Leibnizens ist auch hier stark.

Der achte Aufsatz „Ueber die Religionen in der Welt“ fasst die einzelnen Religionen als Abbild der jeweiligen Kulturstufe und nationalen Eigenthümlichkeiten eines Volks, giebt ihnen demnach nur relative Wahrheit. Ein immer höherer Fortschritt sei anzunehmen.

Der neunte hat das Thema: „Jeder Mensch ist sich selbst Maassstab, wonach er alles misst“. Es wird das Glück, aber auch die Täuschung dargelegt, die darin liegt.

Der zehnte handelt „Ueber Narren und Weise“ — ein Lieblingsthema des Dichters. Es ist eine Grundidee Jean Pauls, dass ein Gran Narrheit zum unverfälschten Menschenthum gehöre. Ein Narr sei oft nur ein verstimmtes Genie. Die Grenzen von Weisheit und Narrheit liefen in einander. Etwas ganz anderes sei Dummheit; diese habe mit Weisheit nichts gemein. Das wird höchst geistreich und scharfsinnig nach allen Beziehungen auseinandergesetzt. Vgl. Berliner Ges. Ausg. 62, 238—245.

In einer von Förster in „Wahrh. aus J. P.'s Leben“ nicht abgedruckten Bemerkung zu diesen Arbeiten stellt Jean Paul die Willensfreiheit in Frage. Der Geist könne auch ein automatum spirituale sein. Den Grund unseres Handelns in den inneren freien Willen verlegen, sei keine Erklärung. „Du willst dieses, weil du es willst“ — ist ein identischer Satz. Nun ist allemal wieder die Frage: Warum? warum du dieses Wollen willst? und so fort ins Unendliche.“ (Auch von Schopenhauer geltend gemacht.) Also müsse der Grund ausser uns liegen in der Kette von Vorstellungen und Folgen, die bis ins fernste All sich verzweigen. Diese Stelle ist besonders wichtig, weil dem späteren Jean Paul die Willensfreiheit als unantastbare Thatsache der Selbstgewissheit gilt. Auch hier ist wahrscheinlich Leibniz'scher Einfluss bemerkbar.

Diesen Aufsätzen sind Bemerkungen beigefügt, von denen wir die auf philosophische Materien bezüglichen hier aus „Wahrh. u. s. w.“ 3, 67—95 mitteilen, wobei wir nicht zu vergessen bitten, dass es sich um Produktionen eines 16—18jährigen Jünglings handelt.

„Die Menge, die Verschiedenheit der Empfindungen, die wir durch einen Sinn erlangen, verhält sich wie die Feinheit desselben. Das Auge bietet uns eine erstaunliche Menge von Empfindungen dar, welche diejenigen, die wir durchs Ohr erhalten, weit übertreffen. Der Geruch scheint zwar unter dem Geschmack zu sein, aber er ist es nur, weil dieser vor jenem geübt wird. Durchs Gefühl erlangen wir die wenigsten von einander verschiedenen Empfindungen, weil es der gröbste Sinn ist.“

„Jede Idee ändert sich durch die Länge der Zeit, durch öfteres Vorstellen derselben. Ich denke keinen Gedanken in meinem ganzen Leben, davon der eine wie der andere wäre. Ich kann mir keinen Begriff zweimal vorstellen — weil der eine nicht wie der andere ist. Die Seele ist der Veränderung ebenso wie andere Dinge unterworfen. In jeder Sekunde leidet oder wirkt die Seele — in jeder wird sie anders — und eben deshalb auch ihre Wirkung, das Vorstellen.“

„„Dieser Einwurf ist schon hundertmal aufgewärmt und widerlegt worden; und jetzt kommt man wieder mit ihm.““ Dies ist die Sprache mancher, die lieber nachbeten als untersuchen. Ein solcher Machtspruch soll sogleich einen ganzen Einwurf entkräften. „„Dieser Einwurf ist hundertmal aufgewärmt worden““ — kann sein; aber dies zeigt an, er ist niemals widerlegt worden. Man hat so etwas gegen ihn gesagt; aber es reicht nicht zu. Daher kommt ein anderer, trägt eben diesen Einwurf mit in die Augen fallenden Farben vor, um aufmerksam zu machen. Ich halte den Menschen für zu gut, als dass ich glauben könnte, er vertheidige eine Sache, von deren Falschheit er überzeugt ist. Wenn jemand etwas, was schon widerlegt sein soll, wieder aufwärmt: so zeigt dies an, die Sache ist gar nicht, oder wenigstens nicht für diesen widerlegt worden.“

„Es ist eben nicht leicht, ein System zu machen. Entweder viele zusammen — in langer Zeit — machen sich ein System, so

wie das theologische entstand — oder ein Genie bildet sich selbst eins, wie die meisten philosophischen. Beide Fälle legen die Schwierigkeit, die damit verbunden ist, deutlich an den Tag. Es ist allemal leichter, einen Satz zu verstehen, von ihm überzeugt zu sein, auch ihn zu erfinden — als ihn in Verbindung mit anderen zu bringen — ja ganze Ideenreihen mit einander zusammenzupassen.[3]) Dies letzte kann bloss der, der viel überdenkt, dessen Einbildungskraft wirksam genug ist, um ihm sogleich die fernere Verbindung eines mit dem anderen zu zeigen, aber auch eingeschränkt genug, um ihn in Ueberdenkung vieler Sätze durch keine Nebenideen zu stören. Das erste fehlt oft dem Kalten — dem Mann — und das letzte schadet dem Jüngling. Beide Eigenschaften vereint geben den, der ein System machen kann. — Es ist mit den Systemen eine eigne Sache. Nichts ist unserer denkenden Natur mehr gemäss, als Wahrheiten im Zusammenhang zu denken, nichts freut uns mehr; denn hier ist die grösste Anstrengung des Geistes mit Vergnügen, das aus der vereinten Mannigfaltigkeit kommt, verbunden — allein nichts kann uns auch mehr irre führen, als eben dieses.[3]) Denn wir stellen uns dann die Dinge nicht so ganz vor, wie sie sind, sondern wie wir sie in unser System hinein haben wollen — wir schnitzeln und formen so lange an dem Ding, bis es in unsere Ideenreihe hineinpasst."

„Diese Bemerkungen . . . müssen immer mit Einschränkung — und oft mit Ausnahmen — verstanden werden. Ein Satz ist dann nicht mehr Wahrheit, wenn man seine Allgemeinheit über die Grenzen ausdehnt."

„Manche theologische Sätze, die der Aufgeklärtere für falsch hält, haben ihren Nutzen, ihren mannigfaltigen Nutzen bei geringen und minder erleuchteten Leuten. Sie sind Sporen zu gewissen Handlungen, die nicht geschehen würden, wenn man jene vermisste. In der Welt ist Wahrheit und Irrthum so weise vertheilt, wie Sturm und Sonnenschein. Du verwirfst gewisse Sätze, die unwahr sind, aber sich zu, ob du an ihre Stelle wahre setzen kannst, die

[3]) Von mir gesperrt gedruckt.

eben den Nutzen bringen wie die falschen. Vielleicht bringt ein Irrthum nützlichere Folgen als eine Wahrheit an seiner Stelle — versteht sich bei solchen, die ihn glauben. In Gottes bester Welt ist kein Irrthum ohne nützliche Folgen — und wo ein Irrthum ist, ist er's nicht umsonst, ist er an dem Orte besser als eine Wahrheit."

„Lass dem Unwissenden einen Irrthum, von dem er sich nicht zu überzeugen vermag; und dring' ihm keine Wahrheit auf, deren Beweis er nicht einsieht! Schenke ihm einen leichten Irrthum und quäl' ihn nicht mit schweren Wahrheiten! Sieh' allzeit, was deinem Bruder frommt! Ermiss die Güte seiner geglaubten Sätze nicht nach den Beweisen derselben, sondern nach ihren guten oder bösen Folgen! Der Weise liebt Wahrheit als Wahrheit, weil sie seinen Verstand ergötzt; der Unweise, weil sie ihm gefällt und ihm nützt. Nimmst du ihm das letzte weg, so hat er gar nichts. Denn das erste lässt sich nicht an seine Stelle setzen, weil er kein Weiser ist."

Damit im Zusammenhang steht die folgende, erst von mir aufgefundene Stelle der „Uebungen": „Wir sollen hier nicht weise werden, aber den Trieb bekommen, es einmal zu werden. Gottes Absicht hier in diesem Leben ist nicht, uns durch das reine Licht der Wahrheit zu erleuchten, sondern nur, durch einen Schimmer derselben den wissbegierigen Geist nach einem Vergnügen anzulocken, das in einer anderen Welt unsere grösste Wollust ausmachen wird. Wollust gebiert Ekel, reine Wahrheit ist für uns nicht, weil sie der Thätigkeit des rastlosen Geistes Grenzen setzt."

Jean Paul mahnt, den (namentlich religiösen) Irrthum bei Niederstehenden zu schonen, 1. aus objektiven Erwägungen und sofern er grösseren Nutzen haben kann, 2. weil er subjektiv nicht durch die schwer zu verstehende und für Grobdenkende verhängnissvolle Wahrheit zu ersetzen wäre. Ueberhaupt sei volle und unzweifelhafte Wahrheit hienieden nicht zu erreichen.

„Die Worte drücken nie das ganz aus, was man fühlt. Sie geben nur einen Umriss. Wen heftiger Affekt drängt, (der) findet nie die Worte, die seinen Seelenzustand hinmalten. Sie sagen nur, dass etwas da sei, aber nicht, was und wie es da sei. Nur der, welcher gleich gestimmt ist, fühlt das nämliche dabei — aber

er fühlt dann nicht bloss das, was dasteht, er fühlt auch noch, was der andere nicht ausdrücken konnte. Er malt das Gemälde aus, das der andere nur durch schwache Umrisse gezeichnet hat. . . ."

„Wir begreifen gar nichts von Geistern. Die Kräfte eines Geistes — ihre Entwicklung — in was für einem heiligen Dunkel ist dies noch verhüllt? Wir spielen immer mit leeren Worten und glauben die Sache erhascht zu haben, wenn es nur ihr Schatten ist. Was sind die Schranken eines Geistes? Wie kommen einem Geist als Geist Schranken zu? — Ich bin mir ein unerforschliches Ding. Ich bin mir unbekannter, als alles, was mich umgiebt. Ich schaudere, wenn ich so ungewohnte Dinge fühle, wenn ich mich einmal selbst erblicke. Sind wir denn immer bestimmt, ausser uns selbst herumzuirren, um zu suchen, was wir in uns schon haben? — Eben diese äusseren Dinge, die den Endzweck haben, uns uns selbst fühlen zu lassen, bewirken gerade das Entgegengesetzte, werfen uns aus uns selbst hinaus. Wir werden dadurch mehr Neigung als Gedanken — man vergebe mir Dunkelheit, wo Licht nicht möglich ist — und eben dadurch ungeschickt gemacht, uns selbst zu betrachten. Es sind mir merkwürdige Augenblicke, wenn ich mich selbst sehe."

„Jedes Gute oder Böse, das uns betrifft, modifizirt sich nach unserer jedesmaligen Empfänglichkeit. Eben diese Freude schmelzt den einen in Wehmuth und treibt ihm Freudenthränen aus dem Auge und begeistert den anderen zur lärmenden Fröhlichkeit. Der vorige Zustand vermischt sich mit dem jetzigen auf eine bewunderungswürdige Art und schattirt ihn gleichsam. Dasselbe Unglück stürzt den einen in Verzweiflung, entflammt den andern zur Wuth, und lässt einen dritten in Starrheit und Unbeweglichkeit hinsinken oder einen andern heisse Thränen weinen. Wir fühlen eine Sache, wir geben den Ton an, nach dem wir gestimmt sind. Eine Metapher, die viel sagt." (Eine Vorahnung der Herbart'schen Apperception.)

„Es ist falsch, wenn man glaubt, ein Philosoph brauche kein starkes Gedächtniss zu haben. Wer selbst schon gedacht und bemerkt hat, wie schwer es ist, die feinen Gedanken sich nicht entwischen zu lassen, wird sich wundern, wie dem Philosophen

Gedanken nicht entgehen, die man Mühe hat zu fassen, die so fein sind, dass sie ein scharfsinniges Auge kaum bemerkt. Der Philosoph hat ein ebenso gutes Gedächtniss wie der Geschichtsschreiber; beide machen nur nicht gleiche Anwendung davon. Das Gedächtniss der Philosophen nimmt nur solche Dinge auf, die ... den Verstand interessiren. Dinge, die wenig zu denken geben, z. B. Zeitrechnungen, manche unbedeutende Geschichte des Vaterlandes u. s. w., — dies alles merkt es nicht; es hat wichtigere Sachen zu behalten. Eigentlich merkt man nur das, was man merken will, denn dies hat allemal den grössten Eindruck auf uns und wird deswegen auch viel leichter behalten. Es giebt aber verschiedenen Geschmack und ebendeswegen verschiedenes Gedächtniss.[4]) Jeder spricht dem das Gedächtniss ab, der nicht das behält, was er selbst behält. Aber er sollte bedenken, dass, wenn der Andere nicht gerade das merkt, er doch etwas merke. Die Gedächtnisse sind überhaupt weniger im Grad als vielmehr in der Art unterschieden. Der hat also das grösste Gedächtniss, der gegen alles am reizbarsten ist[4]) — und der das geringste, der überall unempfindlich ist. Daher kommt das starke Gedächtniss der Jünglinge und das schwache der Greise."

Diese Erörterung klingt so stark an Herbarts Psychologie an, dass man hier die Geburtsstätte der letzteren suchen müsste, wäre nicht die Kenntnissnahme dieser Studien Herbart unmöglich gewesen. Jedenfalls aber hat unser Dichter dem verwandten Geist stark vorgebaut und es ist anzunehmen, dass Herbart durch Jean Paul's philosophische Schriften und die zahlreichen Excurse seiner poetischen Werke bedeutend angeregt wurde. Herbart citirt bekanntlich J. Paul oft, besonders in der Pädagogik. Sehr interessant ist auch die folgende Erörterung:

„Es ist schwer, Gedächtniss und Einbildungskraft zu unterscheiden. Die Grenzlinien, wo's eine anfängt oder das andere aufhört, sind zu fein gezeichnet. So viel ist gewiss: Gedächtniss ist nie ohne Einbildungskraft. Ich kann mich keiner Sache erinnern, ohne zugleich das Bild derselben wenigstens dunkel in der Seele zu haben. Und ist dies nicht Wirkung der Einbildungskraft?

[4]) Von mir gesperrt gedruckt.

Auch ist Einbildungskraft nie ohne Gedächtniss. Denn von allen möglichen Bildern, die jene zusammengesetzt, ist der Stoff aus der Natur genommen, den das Gedächtniss an die Hand giebt. Es ist möglich, dass das Ganze dieses nie in der Natur existirt hat; aber seine Theile sind doch dagewesen. Einbildungskraft thut nichts weiter, als zusammensetzen; nichts aber schafft sie. Sie ist ein Töpfer, der wohl dem Thon allerlei Gestalten giebt, aber ihn nicht hervorbringt. Einbildungskraft würde also nicht sein, wenn Gedächtniss nicht wäre. Ueberhaupt scheint's mir, dass alles Gedächtniss bloss Einbildungskraft ist, und dass diese bloss es sei, die jenes giebt. Die Erinnerung ist nichts als die Bemerkung der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit der gegenwärtigen Sache mit dem Bilde in der Seele.) Und was ist die sogenannte memoria localis anderes, als die Vergegenwärtigung dagewesener Bilder? Wenn das vermeinte Gedächtniss wirken soll, so müssen zwei Bilder von einer Sache in der Seele vorhanden sein, die man mit einander vergleicht und aus deren Aehnlichkeit mit einander man schliesst, dass eines schon vorhanden war. Also ist bei jedem Gedächtniss ein Urtheil.) Die Einbildungskraft hat nur allzeit ein Bild vor sich. Ihre Absicht ist nicht, zu bemerken, dass es schon da war; sie nimmt gar keine Rücksicht auf die Zeit. 'Dieser hat viel Einbildungskraft, aber kein Gedächtniss.' Das ist kein Einwurf gegen mich. Ich kann eben dasselbe Vermögen der Seele bei dem einen Objekt üben und beim anderen ungebraucht lassen. So ist es beim Poeten. Eine Kraft äussert sich nicht bei allen Gegenständen auf dieselbe Art; sie wirkt hier stark, dort schwach. Es sind aber nicht zwei Kräfte." Ebenso bezeichnet Jean Paul in dem Aufsatz „Ueber die natürliche Magie der Einbildungskraft" aus 1795 (dem Quintus Fixlein beigedruckt), Gedächtniss für nichts als eingeschränktere Phantasie." Es beziehe sich auf die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse gleicher Bilder. (Jean Paul berücksichtigt nur das unmittelbare Gedächtniss.)

Indem Jean Paul Erinnern als Bemerken, Vergleichen, also Urtheilen, der Form- und Bildungskraft, die mit dem Ideenmaterial gleich dem Töpfer freithätig schaltet, gegenüberhält, hätte er beide doch als verschiedene, wenn auch eng verbundene Funktionen der

Seele auseinanderhalten und nicht confundiren sollen (beide setzen übrigens eine dritte Kraft, das Behalten der Ideen, voraus); es ist ferner richtig, dass grosses Gedächtniss bei schwacher Einbildungskraft vorhanden sein kann; man kann sogar sagen, dass wenigstens rücksichtlich der Treue und Zuverlässigkeit beide in umgekehrtem Verhältniss stehen. Der Poet wird selten ein guter Berichterstatter sein. Der Schlussgedanke Jean Pauls ist falsch: denn wer starke Einbildungskraft hat, der übt sie nicht nur bei einigen Gegenständen, sondern sie drängt sich ihm überall und bei allen Objekten verfälschend vor, ist also der Erinnerung antagonirend. Dabei braucht man nicht beide Kräfte als Vermögen in alt-scholastischem Sinn d. h. als gesonderte Geistesfächer auseinanderzuhalten.

Im 6. Heft der Excerpten S. 137 habe ich zwei Quellen gefunden, aus denen Jean Paul diese nicht ganz klar ausgedrückte Theorie des Gedächtnisses geschöpft hat mit theilweiser Umbildung derselben. Die erste ist ein Aufsatz der „Auserlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Litteratur 1778“ S. 166 und von ihm ist das Excerpt genommen: „Wenn die Ideen, die durch Veranlassung anderer Ideen in der Seele erneuert werden, genau eben dieselben sind, die sie vormals gewesen, so ist das Gedächtniss insbesondere wirksam, und das zu erkennen und die Ideen ebenso wiederzuformen und zu verbinden, wie sie vorher gewesen sind, das ist das Geschäft der Einbildungskraft. Wenn aber gar nicht darauf gesehen wird, ob die so herbeigeführten Ideen jetzt ebenso beschaffen sind, wie sie ursprünglich gewesen, da wir sie entweder von aussen bekamen oder sie uns selbst anfänglich formten, . . . so bleibt nichts weiter übrig, als die Mitwirkung der Nerven nach dem Zusammenhang der Einstimmung und der Aehnlichkeit mit ihren Untergattungen und Verhältnissen, und die dadurch in uns erzeugten Ideen werden den Wirkungen der Phantasie überhaupt zugesprochen.“ Die unwillkürliche Ideenassociation ist hier ganz mechanisch aufgefasst und den „Nerven“ zugesprochen (modern ausgedrückt: den „Gehirnspuren“), was Jean Paul, dem der Materialismus stets ein Gräuel war, bei Seite liess; aus dem Vorangehenden aber erklärt sich Jean Pauls Identificirung von Gedächtniss und

Einbildungskraft. Einbildungskraft ist hier in einem weiteren Sinn als Fähigkeit der selbstthätigen Verknüpfung und Wiedererkennung der Ideen genommen, wodurch der Begriff dem der Erinnerungskraft angenähert und mit ihm verschmolzen wurde. Die andere Stelle ist aus einem Referat über Tiedemanns Versuch über den Menschen im „Deutschen Merkur“ 1779, S. 182 genommen und lautet: „Die Einbildungskraft ist ein Theil des Empfindungsvermögens; sie erneuert nicht nur die Empfindungen des Gesichts, sondern auch die Sensationen des Ohrs, Geschmacks, Geruchs, Gefühls. . . Die Einbildungskraft betrachtet bloss die erneuerten Empfindungen, ohne darauf zu sehen, ob sie schon ehemals dagewesen sind oder nicht; dies thut aber das Gedächtniss allemal. Bei jedem Akt des Gedächtnisses findet sich also nothwendig ein Urtheil, bei den Akten der Einbildungskraft aber nicht. Sie beschäftigt sich nur mit Empfindungen. Die Erneuerung der Bilder ist auch lebhafter und darstellender als bei jenem. Ein gewisser Grad von Gedächtniss macht nicht Einbildungskraft, so wie umgekehrt ein gewisser Grad der Einbildungskraft nicht das Gedächtniss macht. Das Gedächtniss erhält nicht bloss das Empfangene, es erhält auch den Gedanken, dass es empfangen ist, die Zeit, den Ort, da es empfangen wurde. Von diesem allem gehört für die Imagination nichts.“ Die Bilder in fieberhaften Krankheiten würden sehr uneigentlich Phantasiebilder genannt, weil meist nur physiologischen Ursprungs, von Nervenerregungen herrührend. Hierher einschlägig ist auch noch eine Stelle aus Hippels „Lebensläufen in aufsteigender Linie, die in den Excepten des X. Heftes (1780) steht: „Wer keine Einbildungskraft hat, hat auch kein Gedächtniss. Ein grosses Gedächtniss kann die Urtheilskraft schwächen. Fassen und Behalten ist nicht dasselbe.“

Durch diese Stellen kam Jean Paul zu dem Gedanken, Einbildung sei im Wesentlichen gleich Erinnerung, letztere sei nur noch mit dem Bemerken der Aehnlichkeit mit früheren Gedanken verbunden. Die eigentliche Kernfrage: wie überhaupt ein Wiedererkennen der Vorstellungen möglich sei, ist hier bei Seite gelassen. Es finden sich aber Stellen nicht fern von der damaligen Periode, in denen Jean Paul auch auf diese Frage eingegangen ist.

So findet sich in den Aphorismen vom Jahre 1783 der Satz (Reimersche Ausgabe 62, 36):

„Man verbessert, erhellt keine Vorstellung; denn die dunkle bleibt (nach dem Gedächtniss) stehen; sondern neben sie stellt man eine hellere. Bliebe also von jeder neuen Vorstellung ein Eindruck noch im Gehirn, so wäre die Zahl unendlich. Jede Vorstellung von derselben Sache ist bei jeder Wiederholung anders und wir merken sie nur wegen der Menge nicht.“

Jean Paul nimmt also zur Erklärung der Erinnerung das Beharren der Vorstellungen im abgeschwächten „dunklen“ Zustand im Leibniz'schen Sinn an; ein Verbessern der Vorstellungen ist also nur ein Uebertäuben und Vernachlässigen der unrichtigen durch besser gedachte. Auch ist eine spätere Vorstellung nie ganz gleich einer früheren (wegen des veränderten Bewusstseinszustandes und der neuen Associationen). Nur ein Schritt war noch nöthig: die Unterscheidung von bemerkt und unbemerkt in den bewussten Vorstellungen, um zu meiner Theorie des Erinnerns (s. mein „System der Philos.“ Kirchheim, Mainz 1898 S. 188—210) zu führen.

Interessant ist das Kapitel „Dunkle Vorstellungen“ (1790) bei Reimer (63, 104), in dem Jean Paul den „unbewusst schaffenden Geist“ oder Instinkt als das Princip aller menschlichen wie thierischen Thätigkeit erklärt. Im Dunkeln, ohne die Begriffe zerlegt zu haben, fühlten wir, meint Jean Paul, die Widerlegbarkeit eines Satzes. Das Unbewusste — Jean Paul confundirt mit Leibniz unbewusst und unbemerkt — ist Jean Paul, wie er später im Companerthal sagt, das unentdeckte innere Afrika, der tiefere Quell aller bewussten Thätigkeit. Hier (63, 104) findet sich auch ein Hinausgehen über Leibniz, indem Jean Paul in einer Polemik gegen Sulzer die verworrene Vorstellung so gut wie die deutliche als eine einzige erklärt, also die Auflösung des Sinnlichen in undeutliches Geistige ablehnt. Nicht die Beleuchtung, sondern der Gegenstand werde geändert, wenn ich statt des verworrenen Anblicks eines Blatts die einzelnen Buchstaben deutlich erkenne und ihren Sinn enträthsele.

Die übrigen Bemerkungen zu den Aufsätzen sind wohl gleichfalls geistvolle Skizzen, die von der Beobachtungsgabe und dem

psychologischen Scharfblick des Dichters schon in diesem Alter beredtes Zeugniss geben, berühren aber nicht specifisch philosophische Materien.

Zu Ostern 1779 meldete sich Jean Paul am Gymnasium zu Hof an und wurde nach eingehender Prüfung vom Rektor Kirsch sofort für die Prima reif befunden (der Vater liess ihn jedoch der Mittelklasse zuweisen) — gewiss ein glänzendes Zeugniss sowohl seiner Befähigung als auch — was gegen die absprechenden Urtheile Spaziers (1, 113) und Nerrlichs (Jean Paul, sein Leben und seine Werke, S. 93) besonders betont werden muss — der Tüchtigkeit seines bei Werner genossenen Unterrichts. Hier war es auch, wo der junge Philosoph seinen ersten öffentlichen Triumph feierte und zwar gegen seinen Professor selbst. Der brave Conrector Rennebaum nämlich, dem der junge Student zugewiesen war, hatte die Gewohnheit, Disputirübungen abzuhalten, wobei die Rollen des Respondenten und Opponenten je einem Primaner zugetheilt waren. Paul war einmal Opponent und brachte den zur Diskussion gestellten Kirchenartikel durch die Schätze seines heterodoxen Wissens, die er aus der Vogel'schen Bibliothek geschöpft hatte. so in Frage, dass selbst der präsidirende Conrector. der auf solchen Widerspruch nicht gefasst und mit der rationalistischen Rüstkammer nicht halb so bekannt war als der Opponent, ihm nicht mehr aufhelfen konnte. Es blieb ihm nur übrig, dem Opponenten entrüstet Schweigen zu gebieten und ohne die sonst üblichen Lobspenden an die Kämpfenden den Saal plötzlich und unwillig zu verlassen. (Spazier l. c. 1, 128 nach dem Bericht des Augenzeugen Otto.) Diese Begebenheit liess das Ansehen Jean Pauls bei den Commilitonen gewaltig steigen, brachte ihn aber bei der Bevölkerung in den Ruf eines Atheisten.

An den beiden Schlussakten der Schuljahre 1779 und 1780 wurde Jean Paul gewürdigt, die Festrede zu halten. Beide Reden sind noch erhalten: die eine „Ueber das Studium der Philosophie auf Schulen“ steht im 3. Band des bei Reimer in Berlin 1838 erschienenen „Litterarischen Nachlasses“ (63. Bd. der 1. Gesammtausgabe S. 5—16) und entwickelt die Wichtigkeit der Philosophie für sämmtliche Wissenschaften. Jean Paul verficht den

Satz, dass eine Encyklopädie der Philosophie schon auf den oberen Klassen des Gymnasiums als Vorarbeit für das akademische Studium getrieben werden müsse (was man staatlicherseits heute noch nicht einsehen will). Die andere, gehaltvollere Rede behandelt „Die Erfindung neuer Wahrheiten“ und betont die Wichtigkeit des gediegenen ernsten Fortstrebens, aber auch die Schädlichkeit leichtfertiger Neuerung und Umstürzerei für alle Wissenschaften, besonders für Theologie und Philosophie. Auch der Theologie sei der Fortschritt nicht schädlich und diene nur zur Läuterung des Gotteserkennens; denn auch der Lessing'sche Fragmentist habe seinen Widerleger (nicht „Widersacher“, wie Foerster, 3. Ges. Ausg. Bd. 34, S. 83 schreibt) gefunden. Jean Paul hatte jedoch, was Foerster nicht zu wissen scheint, Lessings Fragmente damals noch nicht gelesen, denn im Brief an Vogel vom 3. April 1781 bittet er erst um dieses Buch. (Reimer'sche Ausg. 63, 191, 192).

So sehen wir bereits den achtzehnjährigen Abiturienten und angehenden Candidaten der Philosophie und Theologie im Besitz eines ungewöhnlichen, meist durch Lectüre und Selbstdenken angeeigneten Wissens. Aber dieses Wissen war nicht geordnet; die Kenntnisse waren kunterbunt aus allen Fächern der Litteratur zusammengelesen; die verschiedenartigsten Ansichten kreuzten sich im Kopf des jungen Polyhistors und gestalteten sich nicht zur Einheit, zumal die berathende Stimme eines erfahrenen Lehrers fehlte. Den verwirrenden Eindruck, den diese Fülle zuströmenden Wissens auf den Geist des unerfahrenen Studenten machte, malt drastisch eine Studie, die Jean Paul im Mai 1781, also noch vor seiner Universitätszeit, abfasste: „Die Wahrheit — ein Traum“ (Reimer 63. 254—262).

„Mein Geist schwärmte ohne Leitfaden in einem Lande von Wahrheiten, Hypothesen und Wahrscheinlichkeiten herum. Ich dachte: Was ist denn das eigentlich für ein Ding, das man Wahrheit nennt, welches in jedem Hörsaal, in jedem Tempel, in jedem Munde wiederschallt, um welches sich Tausende in Disputationen, in Büchern und Unterredungen zanken, um welches sich Tausende hassen und verfolgen und um welches Millionen mit Tigerwuth

sind niedergewürgt worden? Es ist ein Ding eigner Art, eine Sache, die jeder sucht, jeder zu finden glaubt und die Keiner gefunden hat, weil Jeder etwas anderes als der andere findet. Durstend eilt der Geist herum, die Wahrheit in ihrer göttlichen Gestalt zu umarmen, sich an ihrem Anblick zu laben, allein unbefriedigt geht er hinweg, er findet nicht, was er suchte, oder ein Wahnbild muss seine Wünsche befriedigen. Wir wandeln in einem dunklen Lande. Ein Sterblicher entdeckt einen Schimmer, der seine Tritte auf dem schlüpfrigen Pfade dieses Lebens sichern soll. Allein ein anderer tritt näher und findet — es ist ein Irrwisch, der im Sumpfe leuchtet und vergeht. . . Ich lese einen Zeno, Epikur, Moses, Spinoza, Paulus, Lamettrie, Leibniz, Bayle, Luther, Voltaire und noch Hunderte, und verirre mich in ein Labyrinth ohne Ausgang. Lauter Widersprüche, und Widersprüche zwischen grossen Geistern. Der, der mit Adlerblick den Gang der Wahrheit bis in ihre geheimsten Höhlen verfolgte, hat sich geirrt, und ich Kurzsichtiger, der ich kaum im Stande bin, die nächsten Gegenstände um mich herum zu erkennen, sollte entscheiden, welcher von beiden Scharfsinnigen recht gesehen habe! . . O, Vater der Wahrheit, bist du es, der uns in einen solchen Zustand versetzte? Sind wir durch deinen Willen bestimmt, ewig von einem unaufhaltbaren Trieb zu einem Gute angespornt zu werden, welches wir nie finden? ewig eine Begierde in uns zu ernähren, deren Sättigung nirgends vorhanden ist? Gütiger, kommt dieses Uebel aus deiner Hand? Bist du die Quelle dieser Leiden?“ (Das Dasein Gottes steht Jean Paul stets ausserhalb aller Skepsis.) Eine Gestalt erscheint nun dem träumenden Dichter und tröstet ihn mit den nothwendigen Schranken des endlichen Geistes, der Teleologie und propädeutischen Kraft des Irrthums und der künftigen Aufklärung im Jenseits: „„Du forderst, gar nicht zu irren? So forderst du, dass Gott dich nicht hätte schaffen sollen. Entweder ein fühlloses Atom oder Gott hättest du werden müssen, um nicht zu irren. Du beklagst dich, dass du nur Mensch bist? so hat auch das Thier Recht zur Klage, dass es nur Thier ist, habe ich es, dass ich nur Seraph bin. Du beklagst dich über das, was du nicht hast und vergisst darüber den Dank für das, was du hast. . . Der Sterbliche würde

seltner irren, wenn er mit dem zufrieden wäre, was er gewiss weiss; aber weil sein Geist keine Grenzen kennt, so setzt er Hypothesen an die Stelle der Wahrheiten und — irrt. . . Es ist nothwendig, es ist nützlich, dass wir gerade so viel Irrthümer als Wahrheiten haben. Mit Nacht ist des Allwissenden Rath umhüllt. Wir entdecken nur einzelne Spuren seines Plans und diese sind so weise, so erhaben, — sollen wir nicht denken, dass das, was wir nicht kennen, eben so weise, eben so erhaben sein werde? Glaube mir, Mitgeschöpf, jeder Irrthum ist mit in die unabsehliche Kette der Weltbegebenheiten eingewebt, seinen Nutzen entdeckt das blöde Auge des Endlichen nie, nur der, der Alles sieht, sieht auch ihn. . . . Reine Wahrheit sieht bloss der Alleinsehende; aber er hat auch Kraft dazu, weil er unendlich ist. Wer nur eine endliche Zahl Wahrheiten begreift, muss irren. O fühle ganz, Mensch, die Würde, ein Geschöpf zu sein, das Wahrheit erkennt, versink' in Entzücken, wenn sich dein Geist den Weg vorstellt, welchen er in tausend, tausend Jahren wird gegangen sein! Welch ein unabsehliches Feld von Wahrheiten wird dein wonnetrunkener Geist überschauen welche weitentlegene Gefilde im Reiche des Wahren werden sich deinen gierigen Blicken zeigen! . . . Hier eure Welt, die ihr bewohnt, hat der Allvater nicht zum Ort bestimmt, wo ihr Wahrheit finden sollt; hier will er nur den Trieb in euch erwecken, sie zu suchen. Gerade euer Irrthum erregt den heissen Wunsch, zur Wahrheit zu gelangen.‟" . . Ich erwachte. . . Ich bedauerte, dass es nur ein Traumbild war. Aber ich tröstete mich damit, dass nicht jedes nichtig sei. Vielleicht wird auch dieses erfüllt, vielleicht in dem Lande erfüllt, wo man nicht mehr träumt, nicht mehr um Träume — zankt.‟

Die Erörterung die mit Lessing'schen Ideen stark imprägnirt ist, endet also mit einem „Vielleicht‟. Von der Universität erwartete der frühreife Forscher eine Aufhellung seiner Zweifel und Unklarheiten, sogar eine Heilung seiner religiösen Skepsis. Darum liess er sich als Candidat der Theologie immatrikuliren. In letzterer Hinsicht enttäuschte ihn die Universitätswissenschaft; die Theologieprofessoren neigten meist zur Heterodoxie, und soweit sie positiv waren, wie Burscher, fanden sie die Verachtung Jean Pauls. Siehe

darüber die Briefe an Vogel 14. Sept. 1781 (Reimer 63, 195ff.). Dagegen brachte ihm das Universitätsstudium ein festes philosophisches System, dem er sich längere Zeit mit Enthusiasmus anschloss.

## II. Die Universitätsperiode.

### a) Jean Paul als Leibnizianer.

An der Leipziger Universität, wo er als Cand. d. Phil. u. Theol. am 19. Mai 1781 immatrikulirt wurde, hörte Jean Paul Logik, Metaphysik und Aesthetik bei Platner, Exegese bei Weber und Morus, Moral bei Wieland, Geometrie und Trigonometrie bei Gehler und englische Sprachlehre bei Rogler. (Brief an Vogel Nov. 1781. Reimer, 63, 208; in Wahrh. etc. 3, 132 steht statt Rogler Hempel.) Den tiefsten Eindruck machte auf ihn Platner. Er hält ihn für „einen der besten Philosophen Deutschlands“. „Welches Glück für mich, sein Zuhörer zu sein!“ (Br. vom 17. Sept.). „Um Ihnen Platner ganz zu malen, müsst' ich er selbst oder noch mehr sein. Man muss ihn hören, man muss ihn lesen, um ihn bewundern zu können. Und dieser Mann, der so viel Philosophie mit so viel Annehmlichkeit, so viel gesunden Menschenverstand mit so grosser Gelehrsamkeit, so viel Kenntniss der alten Griechen mit der Kenntniss der neueren vereinigt, und als Philosoph, Arzt, Aesthetiker und Gelehrter gleich gross ist und eben so viel Tugend als Weisheit, eben so viel Empfindsamkeit als Tiefsinn besitzt — dieser Mann ist nicht nur dem Neid jedes schlechten Kopfes, sondern der Verfolgung der mächtigen Dummköpfe und der heimlichen Verleumdung ausgesetzt. . . Er wurde einmal vor das Consistorium zu Dresden gefordert, um sich wegen der Beschuldigung des Materialismus zu verantworten. Wenn man ihm etwas weniger“ (am wenigsten) „Schuld geben kann, so ist es dieses; er ist der erklärteste Feind des Materialismus; man muss seine Aphorismen nicht gelesen, nicht verstanden haben, um es nicht zu wissen. Doch es war ein Consistorium, dieses hat das Recht, mit mehr Ehre dumm und mit mehr Heiligkeit boshaft zu sein als andere Menschen. . . Kaufen Sie seine philosophischen Aphorismen! Sie treffen in diesen die Leibnizische Philosophie im körnigsten Aus-

zug und eine Menge Erläuterungen und Bemerkungen in gedrängter Schreibart an." Br. v. Nov. 1781 an Vogel.

In den Briefen an Vogel aus Leipzig finden sich auch philosophische Excurse, so gleich im ersten vom 27. Mai der Gedanke:

„Ueber Ihr Nichts, wovon Sie mir neulich sagten, habe ich nachgedacht. Der Gedanke ist schön; die Einbildungskraft verliert sich darin. Allein ich glaube, Ihnen beweisen zu können, dass es gar kein absolutes Nichts geben kann. Schon in dieser Rücksicht nicht: weil Gott überall ist — und wenn wo ein absolutes Nichts wäre, so würde Gott nicht sein. Verstehen Sie das Nichts so: ein Ort, wo kein Körper existirt, so wollte ich deutlich beweisen, dass überall Körper sein müssen — und dass der Satz in der Metaphysik ‚Alles Ausgedehnte hat Grenzen' so wahr nicht ist, als es scheint. Es kommt auf Sie an, ob ich's einmal thun soll." (Wahrscheinlich sind auch hier Leibnitz'sche Gedanken von der Idealität des Raums im Hintergrund, durch Platner angeregt.) Im Br. v. Nov. 1781: „Sie wollen mirs zugeben, dass der Mensch im künftigen Leben seine Erdsprache nicht mehr habe. Das ist leicht zu beweisen: 1. Wir haben denselben Körper, also dieselben Sprachorgane nicht mehr; wir müssen" (ich vermuthe: müssten) „in die andere Welt auch unsere Ohren mitbringen und unsere Luft da wehen lassen. 2. Die Möglichkeit, andere durch Zeichen von unseren Gedanken zu unterrichten, schränkt sich nicht auf die Sprache allein ein: es sind tausend Möglichkeiten, uns den anderen verständlich za machen; ich sehe also nicht ein, warum wir die jetzige überallhin setzen wollen. 3. Was soll denn unsere Sprache in der andern Welt? wo sollen die Benennungen der jetzigen Dinge für die Dinge gelten, die wir nicht kennen? Der Himmel müsste ganz alle die Geschöpfe, die Gesetze, die Beschaffenheiten, die Laster und Tugenden, die politische und philosophische Verfassung unserer Welt haben, um unsere Sprache zu haben. Wir werden aber dort die Dinge nicht sehen, die wir hier sahen, und Dinge sehen, die wir hier nicht sahen; wir werden unsere alte Sprache vergessen und eine neue lernen müssen." (Der Schluss ist offenbar nicht zutreffend; neue Objekte involviren keine neue Sprache.) „Und was sollten denn die Völker im Himmel mit ihren

Sprachen anfangen, die nur als ein verwirrtes Getön zusammenklingen? Und wahrlich, wenn dies Alles zugestanden würde, man würde sich doch gewiss seiner vorigen Erdensprache schämen, man würde ihre Mängel einsehen und die Zeit bedauern, die durch ihr Studium nützlichen Geschäften ist geraubt worden.“ 63, 204. 5.

In Leipzig hielt Jean Paul ein „Tagebuch meiner Arbeiten“ gewissermassen als Fortsetzung der „Uebungen im Denken“, von dem zwei Hefte aus August und September 1781 vorliegen. Daraus entnehmen wir folgende Gedanken:

„Vielleicht ist unser Jahrhundert tolerant gegen Meinungen und intolerant gegen Handlungen. Man darf jede Wahrheit frei sagen, aber man darf nicht jede Tugend unverspottet ausüben. Wir leiden jede Art Freigeisterei, nur nicht alle Arten von Heiligen. Wir haben das Joch der Systeme abgeschüttelt und die Bande des Wohlstandes mit doppelter Strenge geknüpft. Ich möchte heutzutage lieber Epikur als Diogenes oder lieber Atheist als Schwärmer sein.“ (Eine Umschreibung des Goethischen: Im Praktischen ist doch niemand tolerant.)

„Dienstag, 28. August. Man sollte uns nicht Philosophie, sondern philosophiren lehren, uns nicht gewöhnen, Wahrheiten einzusehen, sondern sie zu erfinden; man sollte überhaupt mehr die Geschichte der Philosophie als sie selbst vortragen. Nichts ist nöthiger als Selbstdenken, nichts ist schätzbarer und vielleicht auch nicht schwer zu erwerben. . . Man erschwert diese Arbeit doppelt, weil man diese Trägheit nicht nur nicht unterdrückt, sondern sie noch verstärkt. In unserer Jugend sollen wir die Behältnisse des Aberglaubens, der Lüge werden, womit ein Geschlecht das andere beschenkt; man bahnet in der Seele den Irrweg zu tief, als dass sie einmal, wenn sie stärker geworden, nur die Möglichkeit eines andern Wegs muthmassen, noch weniger den Muth, einen andern zu betreten, haben könnte; man macht aus uns Maschinen. Der Theolog macht den Anfang, der Philosoph setzt es fort und unsere eigne Trägheit vollendet es.“ Obwohl diese Aeusserungen bereits einige Skepsis zeigen, so zeigt sich Jean Paul in jener Zeit doch als ein entschiedener Anhänger des Leibniz-Platnerschen Idealismus. Sehr interessant sind hiefür die Aufsätze aus 1781: „Etwas über

den Menschen“ und „Etwas über Leibnizens Monadologie“ (bei Reimer Bd. 63, S. 17—43 und 52—54.)

Der erste ist stark von Jerusalems „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“ 1868 beeinflusst: Citate aus diesem Buch im Excerptenheft von 1778 I. S. 207 stimmen mit den wichtigsten Stellen des Aufsatzes fast wörtlich überein. Weiteren starken Einfluss übte Pope, dessen sämmtliche Werke 1780 unter den gelesenen Schriften angeführt sind. (Pope hat bekanntlich einen mit dem Jean Paul'schen Aufsatz gleichnamigen Essai geschrieben.) Wie Pope hält Jean Paul die Licht- und Schattenseiten der menschlichen Natur grell einander gegenüber, um dann das Facit der demüthigen Selbstbescheidung sowohl in der Eigenschätzung als in der fremden Beurtheilung zu ziehen. Mit Pope, den er S. 32 der Gesammtausgabe citirt, lässt er aber doch dem moralischen Optimismus die Oberhand. Die Sünden und Irrthümer seien nur die Kehrseite der menschlichen Vollkommenheiten: „Wenn wir weniger bös sein wollten, so müsst' uns der Schöpfer mit weniger Anlage zur Tugend geschaffen haben . . Wir könnten uns nicht über den Engel erheben, wenn wir nicht unter das Thier herabsinken könnten.“ Psychologisch interessant ist vor Allem der schon berührte enge Anschluss an Leibniz, dem herrschenden Philosophen jener Zeit, mit dem Jean Paul nicht nur durch seine Lektüre, sondern besonders auch durch seinen Lehrer Platner innig verwachsen war. Die sinnliche Erkenntniss sei trügerisch, aber in diesem Betrug liege der Same der Wahrheit. „Wir lösen das vermischte Licht der Sinne durch das Prisma der Vernunft in seine einfachen Farben auf . . Dies ist nicht wunderbar, dass er (der Mensch) die Welt durch das gefärbte Glas seiner Sinne betrachtet; dies ist nicht unerklärbar, dass der Allweise selbst diese Täuschung zu seinem Nutzen veranstaltet hat; allein dies ist wunderbarer“ (nicht „wunderbar“, wie Förster druckt), „dass er noch neben diesem Glas einen Blick auf die wahre Gestalt der Dinge werfen kann: dies ist unerklärbarer“ (nicht „unerklärbar“, wie in der gedruckten Ausgabe), „dass er die Täuschung wahrnimmt, in welcher er sich befindet und einem Theil der Irrthümer widersteht, die man ihm aufdrängen will. Leibnizens

Monadologie hebt den Vorhang der Zukunft auf und eröffnet dem Licht der Ewigkeit den Zugang in die sterblichen Augen; sie sagt dem Menschen das, was sie als Engel erfahren sollten, sie macht uns gross in der Hülle und zu wunderbaren Mittelgeschöpfen entfernter Welten."

„Die Einbildungskraft des Menschen baut aus Bruchstücken dieser Welt eine neue zusammen; sie ist die Malerin von Meisterstücken, dazu die Sinne blos die Farben geliehen haben. Dieses ist nicht wunderbar; allein dieses ist es vielleicht mehr, dass sie nicht das Endliche, sondern das Unendliche malt und in den engen Bezirk des menschlichen Gehirns gleichsam das verkleinerte Bild der Unermesslichkeit aufstellt. Man hat Unrecht, zu sagen, dass wir nur das Endliche denken können: im Gegentheil: wir können uns nur vom Unendlichen einen Begriff machen. Wir glauben etwas Endliches zu denken, wenn wir blos den Absatz, den Theil einer unendlichen Stetigkeit denken. Dies ist paradox und unerklärbar, sowie überhaupt unsere Einbildungskraft eine dunkle Werkstätte geheimer Kräfte ist." S. 35. 36.

In einer Anmerkung nennt Jean Paul Platner den Ersten, der dies bemerkt habe und fügt bei, was Foerster übergeht: „Da man das nicht geben kann, was man nicht hat, so kann ich diesen vortrefflichen Mann nicht loben, aber ich kann ihn bewundern." Der Gedanke, dass die Unendlichkeitsidee die Priorität vor der Erkenntniss des Endlichen als Endlichen habe und all unseren Gedanken und Bestrebungen zu Grunde liege, hat mächtigen Eindruck auf Jean Paul's ideal angelegte Natur gemacht und bildet in seinen Schöpfungen fast den leitenden Grundton. Urheber des Gedankens dürfte übrigens Descartes sein (cf. Epist. I, 119 oder Resp. 5. contra Gassendi.) Wenn die positive Idee des unendlich Vollkommnen nicht als Massstab und Typus vorhanden wäre, könnten wir nach Descartes die Vorstellung unserer eigenen Unvollkommenheit nicht bilden, so wenig als die der Blindheit ohne die des Sehens. Aehnlich bemerkt auch Jean Paul im Hesperus (S. 546 der Hempel'schen Ausgabe), der Mensch könne, wie Platner mit Recht sage, eigentlich nur das Endliche nicht denken. (Die

Erörterung dieses Themas siehe in meinem Buch: „Jean Paul und seine Bedeutung f. d. Gegenwart“ S. 154 ff.).

Noch ist zu bemerken, dass in der Abhandlung der Gottes- und Unsterblichkeitsgedanke kräftig betont ist, nur das Wie? der Unsterblichkeit liege im Dunkel.

Der Aufsatz über Leibnizens Monadologie ist ein warmer Panegyrikus des Schülers für seinen Meister; er schliesst: „Leibnitz braucht keine Schüler auf der Erde; aber er kann Lehrer sein in der andern Welt. Vielleicht hat er in derselben mehr Engel zu Bewunderern gehabt als Menschen in dieser und vielleicht erntet er erst die Lobeserhebungen der Sterblichen ein, wenn sie selbst unsterblich sind.“ Eine weitere Arbeit aus dem Jahr 1781 ist der Aufsatz „Vergleichung des Atheismus mit dem Fanatismus“ (bei Reimer 63, 43—46.) Der natürliche Gottesglaube im Sinn des Deismus wird als die richtige Mitte der beiden Extreme bezeichnet; bei der Beleuchtung beider fällt aber viel günstigeres Licht auf den Atheismus als den „Fanatismus“.

b) Die Zeit der philosophischen Skepsis.

Die erste Zeit seiner ungetrübten philosophischen Ueberzeugung sollte nicht lange dauern. Mit Wehmuth erinnerte sich der spätere Dichter dieser Periode. „Selige, selige Zeit! Du bist schon lange vorbei! O, die Jahre, worin der Mensch seine ersten Gedichte und Systeme lieset und macht, wo der Geist seine ersten Welten schafft und segnet, und wo er voll frischer Morgengedanken die ersten Gestirne der Wahrheit kommen sieht, tragen einen ewigen Glanz und stehen ewig vor dem sehnenden Herzen, das sie genossen hat und dem die Zeit nachher nur astronomische Ephemeriden und Refraktionstabellen über die Morgengestirne reicht, nur veraltete Wahrheiten und verjüngte Lügen. O, damals wurde er von der Milch der Wahrheit wie ein frisches durstiges Kind getränkt und grossgezogen; später wird er von ihr nur als ein welker skeptischer Hektikus kurirt! Aber du kannst freilich nicht wiederkommen, herrliche Zeit der ersten Liebe gegen die Wahrheit und diese Seufzer sollen mir eben nur deine Erinnerung wärmer geben; und kehrst du wieder, so geschieht es gewiss nicht hier im tiefen, niedrigen Grubenbau des Lebens,

wo unsere Morgenröthe in den Goldflämmlein auf dem Goldkies besteht und unsere Sonne im Grubenlicht — nein, sondern dann kanns geschehen, wenn der Tod uns aufdeckt und den Sargdeckel des Schachtes von den tiefen blassgelben Arbeitern wegreisset, und wir nun wieder wie erste Menschen in einer neuen, vollen Erde stehen und unter einem frischen, unermesslichen Himmel!" (Titan, gegen Schluss des 25. Kap.)

Schon in den „Bemerkungen über uns närrische Menschen" (62, 1ff.) von den Jahren 1782 und 1783 malt sich eine zunehmende Verzweiflung an der Möglichkeit sicherer Erkenntniss. Am 16. August 1782 schreibt er: Zur Unbeständigkeit bin ich bestimmt, am meisten zu der der Meinungen. Nicht zwar unterjochen alle Bücher meine Ueberzeugung, aber doch manche treiben sie in die Enge; einige unterwerfen sie sich ganz und alle lassen an ihr Merkmale ihrer Macht, wenigstens auf einige Zeit zurück." (Es ist wohl zu beachten, dass Jean Paul die Beherrschung durch Theorien als lästige Sklaverei empfindet.) „Doch mit Vorbeigehung dieser Bemerkung will ich zur Geschichte meines Glaubens kommen. Sie ist also Geschichte und kein Räsonnement darüber. Dass auch meine Ueberzeugung durch die Macht der Erziehung gemisshandelt, dass auch in mein Gehirn durch wohlthätige Hände die Schreckbilder des Aberglaubens gedrückt worden, ist, leider! nur zu wahr. Und eben dieser fromme Missbrauch meiner kindlichen Leichtgläubigkeit ist schuld an dem beständigen Widerspruch meiner jetzigen Meinungen, die mit Mühe dem Widerstand der Gewohnheit stehen und die dann doch unterliegen, wann, von ihnen beschützt zu werden, mein Glaube sie in Sold genommen. Er ist schuld an dem Glanze, mit welchem der alte Unsinn unsere Vernunft blendet; schuld an den Unruhen, die oft jede Veränderung unserer Meinung verbittern und wird schuld sein an den Unruhen, die in der Todesstunde den Unsinn an der fallenden Vernunft rächen und dem Aberglauben den Sieg noch vor dem Siege des Todes versichern werden." (62, 5. Bezieht sich stets auf die erste Berliner, bei Reimer erschienene Gesammtausgabe, die allein den Nachlass enthält.)

17. Februar 1783. „Was ist das Leben? Ich wollt', ich

wüsste es nicht; ich wollte, jene glückliche Selbstvergessenheit des Wilden wäre mir zum Loose zugefallen, so fänden meine Leiden nicht den Kopf, sondern nur die Sinne zum Eingang offen. Ich wollte, ich wäre recht weise oder gar nicht. Gebt mir die Kälte des Stoikers oder die Empfindung des Aristipp. Die Mitte zwischen beiden macht mir das Leben verhasst. Der unaufhörliche Bürgerkrieg meiner Gedanken und Empfindungen ermüdet meine Begierde nach Glückseligkeit. Da bin ich; sehe hinüber an die nebligen Ufer der Kindheit (des einzigen Alters, wo der Mensch glücklich ist, weil er — nur ein halber Mensch ist) und sehe schöne Träume, deren Verlust meine Weisheit ist. Dort war ich glücklich; denn die Hoffnung spielte noch wie ein Kind mit meinen Wünschen in jenem Alter, dessen Beschützung die fromme Mutter Engeln überlässt. Jetzt bin ich nicht glücklich; denn wenn ich es bin, so steigt im Hintergrund das Gespenst der Furcht oder der Vernunft oder des Ekels herauf, wächst mit seinen Gliedern bis an den Himmel — und nun stürzt der fürchterliche Koloss über meine Empfindung her und wird der Grabhügel meiner Freude. . . Warum hört mein Herz so auf, für meine Empfindungen zu schlagen? . . Dann kömmt . . die Kälte des Verstandes, die von dem noch kahlen Baume der Freude das letzte gelbe Blättchen abschüttelt; da erscheint das Gerippe der Abstraktion und schwingt unter den gebückten Bäumen die hungrige Todessense. Wohlan, so will ich mich mit dürrem Heu füttern. Mein Herz mag nur meinen Adern, aber nicht meinen Freuden dienen; ich will mich in die kalten Arme der runzlichen Matrone, der Weisheit, werfen und will die Freude nicht mehr küssen, sondern nur — anatomiren. — Aber wo ist denn die Wahrheit, zu der ich vor dem Ekel fliehe? Wo ist sie? Ich sehe überall ihre Altäre, aber nicht sie selbst. Vielleicht sind ihre Priester glücklicher, aber ich bin nur desto unglücklicher. Ein Skeptiker muss ich sein, nicht weil ich einen grossen, sondern weil ich einen kleinen Verstand habe. Widerspricht nicht ein Scharfsichtiger dem andern? Der eine hält jene entfernte Gestalt für einen Baum, der andere für einen Menschen. Wem soll ich glauben? Etwa dem, dessen Ausspruch meine eignen Augen beifallen? O, ich sehe dort weder

einen Baum, noch einen Menschen, sondern nur einen schwarzen Punkt. Nun weiss ich nichts. Gebt mir Leibnizens Verstand, so irre ich doch noch. Ich habe aber nur den meinen: ich kann nicht einmal irren, sondern nur nachbeten. Nein, ich mag keinen. Ich will meine Augen zudrücken und meinen Blick in die Nacht zwischen meine Augenlider und die Sehnerven stürzen. Da soll er gefesselt bleiben. . . Also ohne Herz für die Freude, ohne Kopf für die Wahrheit, ohne Kraft, den Verlust von beiden zu ertragen — was bin ich dann? O, ich fühle die Antwort. . . Ich bin das, zu was mich der Tod nicht zu machen braucht und zu was mich mein vergangenes Nichtsein nicht machte" (indem ich zu einem so öden Leben erweckt wurde). 62, 8—10.

„Die besten Systeme sind mit den falschen verwandt. Es giebt schwerlich einen wahren Satz, um den nicht verwandte Bastarde stehen. Um den Stoizismus stehen Quietismus und Fohismus; wie nahe grenzt die Enthaltung des Mönchthums an das Christenthum! Dies giebt uns die Regel, da, wo wir einen wahren Satz so weit treiben, dass er mit aller unserer Empfindung und Denkart zu kriegen anfängt, zu stutzen und zurückzukehren." S. 31.

(Schluss folgt.)

# IX.

# Considérations sur Charles Fourier.

Par

**E. Sambuc** à Barcelonnette.

L'autoritarisme de Fourier apparaît beaucoup plus dans ses derniers ouvrages que dans les premiers, où il est presque anarchiste. Bien que le système fouriériste soit basé sur le libre jeu des passions qui assurent l'ordre et le bonheur de la société, l'auteur s'adresse constamment à l'Etat pour assurer cet ordre et ce bonheur. Qu'importe que le mot état ne se trouve jamais dans les œuvres de Fourier, suivant la remarque de M. Gide[1]) et de M. Henry Michel ?[2]) S'il n'a pas usé de ce mot (ce qui est inexact, car il se trouve dès son premier traité, dans les Quatre Mouvements, [3]) il a abusé du mot gouvernement. Par sa conception du rôle extrêmement étendu qui est réservé à l'Etat, Fourier est un véritable hégélien; il est l'ancêtre des socialistes modernes. De cette conception devait sortir l'état de police (Polizeistaat) de Bluntschli, l'état-gendarme de Pierre Leroux, l'état chien de garde de Taine, l'état machine de progrès de Renan: les uns combattant l'étatisme au nom de l'individualisme (Taine et Renan), les autres considérant le pouvoir central comme le régulateur de toutes choses et le dispensateur de la fortune publique.

---

[1]) Fourier, Oeuvres choisies, introd., XXI.

[2]) Idée de l'Etat, 390.

[3]) P. 95. Cf. Nouveau Monde industriel, 140.

Fourier n'a donc garde, dans ses derniers ouvrages, de proscrire l'intervention du gouvernement. C'est principalement dans la *Théorie des quatre mouvements* qu'il lui adresse, suivant le mot de Bentham repris par Bastiat, la requête de Diogène à Alexandre: Ote-toi de mon soleil. Il y a eu en effet, dans les idées de Fourier, une évolution manifeste. Il a commencé par être libéral et à demi anarchiste; puis il a penché peu à peu vers l'autoritarisme et a fini par devenir un admirateur passionné du despotisme éclairé. Doit-on attribuer cette évolution trop peu connue à l'influence des écrivains de son temps? Nous n'oserions le nier.

Il lisait beaucoup plus qu'il ne voulait bien le dire, et il se ressentait, comme tout autre, des lectures qu'il avait faites. Saint-Simon surtout, dont il avait sans doute parcouru les ouvrages, ne cachait pas ses sympathies pour le pouvoir central; mais Fourier ne pouvait voir en lui qu'un rival dangereux, capable d'attirer dans son camp les esprits généreux et avides de changements. Défendre le principe d'autorité, c'était se condamner à faire en quelque sorte double emploi avec Saint-Simon; c'était, si l'on veut, faire appel à la même clientèle, et l'on sait avec quelle énergie Fourier répudie toute communauté de vues avec ce problématique descendant de Charlemagne. Il se peut néanmoins qu'il ait subi son influence; peut-être aussi voulait-il se ménager les bonnes grâces du gouvernement, comme jadis Calvin. Il est fort possible que ce secret désir ait été pour quelque chose dans l'évolution de ses idées politiques, et l'ait empêché de verser dans l'anarchie, où ses idées primitives le conduisaient logiquement; mais ce ne serait pas assez pour expliquer une métamorphose si complète. L'histoire des variations des théories politiques chez Fourier peut s'expliquer en partie par cette raison, en partie par deux autres motifs: d'abord, par son impatience d'inventeur. Il a compris que sa théorie des séries tombait au milieu d'un public insuffisamment préparé, qu'il était beaucoup plus facile de persuader un souverain qu'une nation ou même qu'un groupe de dix-huit cents individus. De plus, les lectures de sa jeunesse lui revinrent à l'esprit, amendées par les années de ce qu'elles pouvaient contenir de trop chimérique. A

vingt ans, Fourier avait pu regarder le Contrat social comme l'Evangile de l'avenir: mais la fréquentation des hommes lui fit bientôt comprendre qu'avec leurs préjugés et leur aveuglement, ils sont incapables de s'élever par eux-mêmes à la notion de leur propre félicité. Les années ont donc accompli leur lent travail dans l'esprit de Fourier: la lecture des philosophes du XVIIIe siècle qui, malgré leurs allures révolutionnaires, s'accommodent fort bien du pouvoir absolu, ne fit que confirmer pour lui ce que l'expérience de la vie lui avait appris, de telle sorte que la connaissance de son premier ouvrage ne pourrait donner de son génie qu'une idée tout à fait imparfaite et même inexacte. Or, d'après nous, ce n'est pas dans les Quatre mouvements qu'il convient de chercher les véritables théories de Fourier.

En effet, à diverses reprises, Fourier lui-même a désavoué son premier traité. C'est ce dont ses éditeurs nous avertissent, dans la préface de l'édition de 1846. La théorie des Quatre mouvements, disent ils, n'est nullement l'exposition de la doctrine de Fourier. C'était un ballon d'essai. Il faut se garder d'y chercher la science de Fourier, la connaissance de sa théorie, l'exposé de sa doctrine. Il avait même résolu de supprimer entièrement cet ouvrage, à cause des erreurs qu'il y découvrait chaque jour. Dans un avertissement placé en tête de la seconde partie des Quatre mouvements, ils reviennent sur la même idée, et ils font remarquer que, dans l'exposition régulière que Fourier fit de sa découverte dans son grand traité (l'Unité universelle), il ne parla pas plus de la théorie des Quatre mouvements que si elle n'eût jamais existé. Il s'est donc produit dans l'esprit de Fourier, pour les raisons que nous venons d'énumérer, un revirement d'opinion qui a échappé jusqu'ici à ses commentateurs. De toutes ces raisons, nous pensons que la plus importante fut l'action du temps. Optimiste à ses débuts, croyant fermement à la bonté naturelle de l'homme, comme tout anarchiste, il est devenu peu à peu pessimiste sous l'influence de l'age. Or, le pessimisme est un merveilleux champ de culture pour le socialisme. Lorsqu'on a reconnu que l'homme est mauvais par nature, on est bien près d'essayer de le mettre en lisière, sinon pour assurer son bonheur

malgré lui, du moins pour l'empêcher de nuire. Un peuple pessimiste est mûr pour la servitude, et un peuple socialiste également: ou plutôt, le pessimisme et le socialisme se développent sur le même terrain, lorsqu'un effort intellectuel excessif ou des conditions climatériques particulières ont conduit l'individu à la lassitude et à l'apathie. Il n'a plus dès lors que deux désirs, cesser de vouloir et cesser d'être; un souverain despotique, en le dispensant de vouloir par lui-même, est bientôt prêt à donner satisfaction au premier de ces désirs dès cette terre; et dans l'autre monde, le nirvâna lui apparaît comme le but suprême, comme le seul bien qu'il doit rechercher de toutes les forces de son activité qui s'éteint.

Tous ceux qui ont étudié Fourier jusqu'ici s'accordent pour nous le représenter comme un libéral, comme un individualiste: et comme le socialisme est autoritaire, on en conclut qu'il n'y a que des rapports très lointains entre Fourier et le socialisme. Combattre cette opinion et rétablir le vérité, c'est-à-dire établir que l'autoritarisme est partout chez Fourier, c'est en quelque sorte faire la preuve de la filiation du socialisme, en montrant que Fourier, à bien des égards, peut prendre place parmi les précurseurs du socialisme actuel. La tâche n'est pas aussi malaisée qu'on pourrait le croire.

Il n'est pas nécessaire d'insister longuement pour montrer que, d'après une opinion unanimement admise, Fourier est un libéral. M. Alfred Fouillée, dans son Histoire de la philosophie[4]), le qualifie ainsi. D'après Benoît Malon, qui paraît s'en être tenu à la Théorie des quatre Mouvements, Fourier aurait voulu établir le nouvel ordre sans l'assentiment du pouvoir[5]). A son tour, M. Gide déclare que nul ne fut plus libéral que ce socialiste[6]), et qu'il ne fait jamais appel au législateur, au gouvernement, à une autorité, à un pouvoir coërcitif quelconque, — sauf dans un seul cas[7]); et dans sa préface à l'étude récente de M. Auguste

[4]) Page 432.

[5]) B. Malon, Constantin Pecqueur, p. 4.

[6]) Oeuvres choisies de Fourier, introd. p. III.

[7]) Gide, op. cit., XX et XXI.

Fabre sur Robert Owen, il croit encore au libéralisme de Fourier[8]). C'est à la liberté seule, d'après M. Weill, que Fourier demande de faire naître les associations futures[9]). Pour M. Henry Michel, la liberté est partout chez Fourier: elle est en Dieu, dans l'âme humaine, dans l'organisation sociale; jamais il ne fait appel aux pouvoirs publics, loorsqu'il se préoccupe de réaliser un Phalanstère d'essai: il s'adresse seulement aux particuliers[10]). On chercherait en vain, dans son système, l'autorité, le pouvoir[11]). La politique le laisse aussi indifférent que Saint-Simon, sauf qu'il n'attend pas des pouvoirs établis l'aide qu'en attendait Saint-Simon, mais la liberté[12]).

D'après M. Renouvier, Fourier „n'admet aucun genre de contrainte"; son „utopie eudémonique" ne demande pas à „des lois ou à des décrets, aux gouvernements de quelque nature qu'ils soient, le véhicule d'organisation de la société parfaite: elle ne l'attend que de la libre initiative des individus". C'est même ce qui distingue Fourier des autres socialistes, qui rêvent d'obtenir la perfection sociale à l'aide de lois et de règlements: bref, il ne fait jamais appel qu'à la liberté[13]).

M. Emile Faguet va plus loin[14]): pour lui, Fourier „adore la liberté", et cependant il est bien obligé d'admettre que „l'Harmonien se soumettra à la réglementation la plus minutieuse que jamais cervelle de bureaucrate ait inventée". On ne voit guère le moyen de concilier cette réglementation et cette prétendue liberté.

La liberté dans Fourier! Mais où trouverait-elle une place? Est-ce au moment de la formation du Phalanstère? ou seulement quand le Phalanstère sera organisé?

Pour établir le Phalanstère, si l'on en croit Fourier, un

8) Page IX.

9) St. Simon et son œuvre, p. 228.

10) Idée de l'Etat, 387.

11) Op. cit., 388.

12) Op. cit., 393.

13) Critique philosophique, 5 mai 1883.

14) Revue des deux Mondes, 1er avril 1896. M. Rambaud (Hist. des doctrines écon., p. 413) prononce même le mot anarchique. Il est vrai qu'e la page suivante il le qualifie de socialiste.

souverain despotique n'aurait qu'à réunir en un seul ménage 120 familles aisées, et à les obliger à contracter de gré ou de force une société de six mois [15]; ou bien encore il n'aurait qu'à mettre en prison un certain nombre de savants et de philosophes, et à les laisser enfermés jusqu'à ce qu'ils eussent trouvé le moyen de sortir de la Civilisation [16]. Bien des particuliers pourraient, il est vrai, tenter l'essai: Fourier en cite souvent à qui leur fortune permettrait de s'assurer, et d'assurer à leurs descendants, un trône à perpétuité [17]; il n'estime pas leur nombre à moins de 3000 [18]. Mais le plus souvent, comme il ne se fait aucune illusion sur l'initiative des individus, il s'adresse à des catégories entières ou à des classes de la société: les riches en général, le clergé, les émigrés français, les proscrits espagnols et italiens, les architectes, les libraires, les savants, les philosophes [19]; à des états puissants, comme la France, l'Angleterre, la Russie, les Etats-Unis; [20] à des peuples aujourd'hui dispersés, Juifs ou Polonais; [21] presque toujours, c'est à des monarques qu'il fait appel, même au sultan Mahmoud [22].

Le roi de France lui paraît le plus apte à fonder le premier Phalanstère; à son défaut il cite les souverains de Russie, d'Angleterre, de Hollande, de Belgique, de Suède, de Saxe, de Danemark [23]. L'action gouvernementale lui semble si nécessaire qu'il appelle de ses vœux une immense guerre de conquêtes, afin que l'Harmonie puisse être établie d'un seul coup sur le globe entier unifié. C'est dans la Théorie des quatre Mouvements

---

15) Unité d'universelle, 144, 153.

16) Fausse industrie, 677.

17) U. U., III, 426; F. I. 778, 784 sqq.

18) Q. M., 324.

19) Q. M., 234; U. U., I, xy, 218; II, 29, 81; III, 331.

20) Q. M., 320; U. U., I, x, 5, 22, 113, 236, 241; II, 3, 5, 60; F. I., 628, 632, 657, 783.

21) F. I., 606, 659, 660, 782.

22) N. M., 428.

23) Q. M., 326; U. U., I., 218; III, 434; F. I., 615sqq., 631, 781, 782. M. Henri Mazel a néanmoins déclaré, après tant d'autres, que Fourier attend l'avénement de l' Harmonie de la seule persuasion (Revue philosophique, nov. 1893, p. 513).

que se trouve cet aveu significatif, et non pas dans la Fausse industrie, le dernier de ses traités. Il n'en a que plus d'importance, car il montre que dès ses débuts, dans un ouvrage où il a affirmé plusieurs fois sa confiance dans l'individualisme, il n'était pas toujours opposé à l'emploi des mesures violentes; il tendait dès lors au socialisme.

L'Angleterre, dit-il, aurait pu, avec ses subsides, former des armées continentales, et faire la conquête de l'Asie et du Monde; elle eût donné au globe une organisation régulière qui l'eût acheminé vers la sixième période. Elle ne l'a pas fait: mais cet avenir est inévitable. Un jour, on verra le souverain insulaire, maître du globe, se continentaliser, c'est-à-dire qu'il repoussera dédaigneusement l'île conquérante qui lui aura servi de marchepied. Ce ne sera pas la première fois qu'on verra le vainqueur se soumettre au vaincu. Un des états actuels, subjuguant les deux tiers de l'Europe, pourrait obliger le dernier tiers à se ranger de son côté, et entamerait alors la conquête du Monde. L'occasion est favorable, par suite de l'union des deux empereurs de France et de Russie[24]). Telle est l'invitation bien nette qu'au lendemain de Tilsit Fourier adresse à Napoléon, „grand parmi les grands"[25]). C'est d'ailleurs dès les premières pages des Quatre Mouvements que se trouve le premier appel au „potentat" qu'il devait invoquer si souvent dans la suite[26]).

A tout moment, même avant l'avènement en Garantisme, Fourier reproche au gouvernement de ne pas prendre des mesures de rigueur. C'est surtout en matière de commerce qu'il demande une législation sévère[27]); nous aurons à revenir sur ce point. Mais si l'Etat doit surveiller et réglementer le commerce, s'il doit se substituer lui-même aux négociants pour plus de sûreté, ce n'est pas à dire que là doive se borner son intervention. Pour opposer un frein à „l'anarchie de la critique", pour établir une autorité

---

24) Q. M., 209 sqq.
25) Q. M., 207.
26) Q. M., 23.
27) Q. M., 236 à 245, 267; U. U., II, 225; N. M, 395, 396, 411 sqq.; F. I., 675.

qui assure „l'accès aux inventions", il faut demander au gouvernement la création d'une présidence du monde savant[28]). Le président ainsi désigné par l'Etat dirigera un comité de trois présidents de Chambre, trois procureurs du roi, trois mages, un greffier et un secrétaire général, des vice-présidents, des mages suppléants, bref tout un personnel hiérarchisé comme il plaît tant aux socialistes; il y aura un journal de garantie qui publiera chaque semaine les arrêts du Comité, ou plutôt du Mage préposé à tel ou tel ordre de connaissances; ce journal fera connaître, par exemple, les décisions du mage littéraire sur le livre qui lui aura été soumis[29]). Le peuple, qui a rejeté les inventions de Fulton et de Lebon, qui a considéré la pomme de terre comme un poison et la vaccine comme un fléau, ne sera plus exposé à de semblables erreurs. La religion nous disait jadis: Croyez, parce que c'est absurde. Le Comité, en nous présentant une œuvre ou une invention dûment estampillée, nous dira: Croyez, parce que je le veux. Qu'aurons-nous gagné au change? Après la liberté d'agir à notre guise, Fourier nous enlève la liberté de juger la valeur des ouvrages littéraires ou des découvertes scientifiques.

Aurons-nous du moins la liberté civile? Ce „socialiste libéral" qu'on se plaît à représenter comme un ennemi des lois, n'a pas toujours été pour elles un adversaire impitoyable. On peut trouver çà et là dans ses ouvrages quelques phrases qui ont pu donner e change à cet égard[30]), mais le plus souvent Fourier, loin de penser que les législations sont inutiles et dangereuses, estime que nos codes ne sont pas encore assez complets. C'est ainsi qu'il se déclare partisan de l'impôt sur les célibataires[31]).

Mais ces lois, si utiles dans notre „monde à rebours", n'existeront sans doute plus en Harmonie? — Quelle illusion! Infortunés Harmoniens, des lois vous empêcheront de vous marier où vous voudrez[32]); des lois règleront le sort des enfants qui

---

28) U. U., I, 91.

29) U. U., I, 98, 235, 239.

30) U. U., II, 290; N. M., 288, 401; F. I, 826.

31) U. U., III, 88, 89, 291, 292.

32) F. I., 577.

naîtront des Emancipées[33]; des lois détermineront la mode de distribution des cultures, comme si le globe entier appartenait à une compagnie d'actionnaires[34]; elles fixeront de quelle manière se fera l'avancement aux armées industrielles[35]; si vous cassez une branche d'arbre, si vous prononcez un mot d'une façon défectueuse, vous serez traduit au Sénat des petites bandes[36]; des lois vous obligeront à embellir non seulement l'extérieur, mais l'intérieur de vos demeures[37]; n'espérez pas cultiver le sol ou travailler d'une manière quelconque pour votre propre compte, car vos travaux seront „sociétaires d'autorité"[38]; votre père ne sera pas libre de tester en votre faveur[39], votre femme ne pourra allaiter votre enfant qu'à heure fixe[40]: et si votre famille devient trop nombreuse, elle courra le risque d'être bannie. Toutes les fois que la population dépassera la limite fixée par la loi (600 habitants par lieue carrée d'après les Quatre Mouvements, p. 161, et 2000 d'après l'Unité universelle, t. III, p. 569), votre souverain vous expédiera dans un pays lointain[41]. Ne protestez pas, Harmoniens, contre ces déportations en masse, imitées de Louis XI et des pires despotes de l'antiquité, contre cette étroite règlementation: Fourier vous imposerait silence en disant: „Il est prouvé par le suffrage universel que toutes mesures, même celles de rigueur, sont louables quand elles tendent à assurer l'unité"[42]. Et si vous objectez que ces mesures pourront cesser lorsque l'unité sera réalisée, et seront ainsi purement transitoires, Fourier répondra: „Un code unitaire et des plus brefs régira les trois milliards d'habitants, et pendant plus de cent mille ans ne variera pas d'une syllabe"[43].

[33]) Q. M., 134.
[34]) U. U., II, 94.
[35]) U. U., III, 560.
[36]) N. M., 217.
[37]) U. U., III, 299.
[38]) U. U., III, 145.
[39]) U. U., III, 288.
[40]) U. U., IV, 50.
[41]) Q. M., 278; F. I., 466. 518.
[42]) La Phalange. 1er semestre 1848 (les Trois unités p. 114.
[43]) Phalange, 2e semestre 1845, p. 114.

Fourier exagère: notre monde, d'après lui, ne doit durer que 80000 ans. Si vous trouvez du libéralisme dans sa théorie, vous en devez trouver dans l'Inquisition, objet de ses tendresses[44]).

On peut mesurer maintenant l'abîme qui sépare le premier ouvrage de Fourier[45]), celui qu'il a renié dans la suite, parce qu'il avait obéi d'abord à une inspiration presque anarchique des derniers traités, de ceux qui nous révèlent le véritable Fourier, un Fourier socialiste qui admet les conclusions de Hobbes et de Hegel. Cette évolution, nul jusqu'ici ne l'a signalée. On répète toujours que Fourier exalte l'individualisme. C'est qu'on le juge d'après sa théorie des passions; mais cette théorie, l'auteur la détruit lui-même avec une désinvolture telle, qu'il s'enlève le droit de ridiculiser les contradictions des philosophes. M. E. Faguet seul, en déclarant tout ensemble que Fourier est l'héritier de Rousseau et qu'il est le père des collectivistes modernes, était bien près de la vérité[46]). Sans approfondir ce jugement, car bien des restrictions s'imposeraient, on peut dire que Rousseau représente, à beaucoup d'égards, le principe anarchique; les collectivistes représentent le principe contraire. Il n'y avait qu'un pas à faire pour dégager cette vérité que nous croyons suffisamment établie: Fourier est devenu socialiste après une courte halte dans le camp des anarchistes, et il est devenu socialiste, d'abord parce qu'il a compris que son véritable intérêt était de faire appel aux potentats au lieu de les combattre, ensuite parce qu'il a subi, bien plus qu'il ne l'a avoué, l'influence de son temps et de ces philosophes qu'il méprisait si fort.

On voit ce qu'il faut penser de l'individualisme de Fourier. L'école sociétaire sera-t-elle de moins plus accessible que le Maître aux idées libérales? Si l'on en croit Hippolyte Renaud, l'établissement du Garantisme veut des mesures générales et l'intervention

[44]) U. U., II, 394: F. I., 821. En sens contraire, N. M., 416, note.

[45]) On voitc ombien il at inexact de dire avec M. Rambaud que „tout son système se trouvait en germe“ dans ce premier ouvrage. Histoire des doctrines économiques, p. 411.

[46]) Revue des deux Mondes, 1er août 1896, p. 589. A vrai dire, Michelet (Banquet, p. 173) est allé encore plus près de la vérité.

du gouvernement. Dès l'avénement en Garantisme, la liberté est donc proscrite. En Harmonie, elle est également bannie. Hippolyte Renaud reproduit les idées de Fourier sur les occupations de la journée, qui devront être fixées la veille à la séance de la Bourse[47]) Ecoutons ensuite Victor Considérant qui, comme on le voit, n'est pas le seul disciple de Fourier, ainsi que le voudrait M. Rambaud:[48]) „Il en est beaucoup que l'on associera et dont on fera le bonheur sans qu'ils aient été forcés de comprendre préalablement la science du bonheur et la théorie de l'association.“[49]) Voilà pour l'ordre économique. En politique, Considérant ne croit pas plus que Fourier à l'efficacité de l'initiative individuelle. L'Etat seul est agent de progrès. De même que l'unité nationale civilisée fut fondée au moment où la monarchie réduisit la féodalité militaire, de même l'unité garantiste s'établira lorsque l'Etat saura soumettre et gouverner la Féodalité industrielle.[50]) Aussi, en Harmonie, centralisation à outrance. Un gouvernement unitaire et central régira les grandes opérations exercées par les nations des différents continents, et dirigera les armées industrielles, dont les immenses travaux changeront l'aspect de la surface terrestre. Ce gouvernement central équilibrera la production et la consommation des continents et présidera aux échanges de leurs produits respectifs. Au-dessous du gouvernement suprême, se grouperont des gouvernements de second et troisième ordre. L'unité d'impulsion se retrouvera jusque dans la cellule sociale, dans la commune. Dans nos sociétés civilisées, l'industrie nous offre peu d'exemples d'organisation; les opérations agricoles ou manufacturières sont exécutées par des ménages qui n'ont pas de lien entre eux; rien n'est hiérarchisé. Nous ne voyons d'exemples d'organisation que dans l'armée, la judicature, les postes. La commune organisera toutes ces fonctions comme sont aujourd'hui organisés nos grands services publics. Tous les services y seront réglés, et marcheront sous la direction d'une administration centrale,

---

[47]) Solidarité, 29, 66, d'aprés Q. M., 171 et N. M., 17, 113.

[48]) Hist. des doctrines économiques, p. 414.

[49]) Destinée sociale, III, 396.

[50]) Dest. soc., I, 177.

composée des plus capables nommés par les ayants-droit.[51]) Retenons ce dernier membre de phrase. Considérant, comme Fourier, conserve précieusrement l'élection[52]), dont il n'avait pu qu'entrevoir les dangers et les abus. Il est vrai que tous deux la soumettent à certaines modifications; avec un dédain tout aristocratique, et digne de Saint Simon, pour le suffrage universel et les „voix ignorantes et stupides des masses“, qui „vendraient la plus belle collection de droits politiques possible pour une paire de sabots“, ils estiment avec raison que chaque électeur ne doit exercer ses droits que dans la sphère de ses spécialités particulières, dans les séries et grouper auxquels il est affilié. Un mathématicien ne doit être nommé que par des mathématiciens, un chimiste par des chimistes. Bien que ces élections soient à treize degrés, le dépouillement des votes de 300 millions d'électeurs sera fait avec une extrême rapidité. On ne se contentera pas de désigner ainsi des fonctionnaires de tout ordre; on élira même dans chaque groupe une divinité spéciale.[53]) Il ya là une application fort originale du droit de suffrage. Négligeons ces écarts d'imagination et revenons sur le terrain des faits. Il demeure établi que l'école sociétaire, comme son fondateur, ne rêve que centralisation. Elle appelle de ses vœux l'établissement de cette unité du globe que le Maître, dès les Quatre mouvements[54]), déclarait être le „seul but louable“. Quant à ses vues sur le suffrage universel, elles font pressentir celles du socialisme contemporain.

Il est difficile de se le dissimuler: le suffrage universel est un progrès sur la barbarie. Pour choisir la forme du gouvernement, selon le mot de M. Faguet, on n'en vient plus aux mains; on se dit: „Ne nous battons pas, comptons-nous; c'est-à-dire voyons, sans nous battre, qui sont les plus forts.“[55]) Là est la supériorité rela-

[51]) Dest. soc., I, 23 à. 34, 351.

[52]) Montesquieu avait été plus prévoyant: dans ses lettres, relatives à un voyage en Italie, et publiées par le Correspondant, on trouve cette phrase: „le régime électif est le pire de tous“ (n⁰ du 10 juillet 1894).

[53]) U. U., III., 592, 593; N. M., 18, 292; F. I, 668; Dest. soc., II, 377 à 381.

[54]) Q. M., 205; cf. N. M., 288.

[55]) Revue des deux Mondes, 1er août 1895, article sur A. Comte.

tive du suffrage universel. Dès ses débuts, l'école sociétaire ne s'est fait aucune illusion sur cet avantage, qui est plus apparent que réel, et qui caractérise une période de transition, comme le servage caractérise la transition de l'esclavage antique au salariat moderne. C'est ce que les socialistes eux-mêmes distinguent très nettement. V. Considérant estimait que les 19/20 des électeurs ne comprennent pas seulement la valeur de leur droit.[56]) Aussi voulait-il, comme Fourier, sectionner en quelque sorte le droit de suffrage et exiger de chaque électeur des garanties de compétence: irréalisable souhait. Il était bien plus simple d'exiger ces garanties, non des représentés, mais des représentants, à l'aide de ces concours dont l'école sociétaire parle si fréquemment: sauf, bien entendu, la difficulté de trouver des examinateurs compétents pour ces concours. Les socialistes actuels, comme leurs aînés,[57]) ne manifestent qu'une confiance très médiocre à l'endroit de ce qu'ils appellent néanmoins une „institution fondamentale, désormais indestructible".[58]) Ils ne croient plus que les 19/20 des électeurs soient d'une nullité radicale, sans doute depuis la loi sur l'instruction obligatoire; mais c'est à peine s'ils accordent que le quart d'entre eux puisse se prononcer en connaissance de cause.[59]) Ils reconnaissent que, tel qu'il est pratiqué, le suffrage universel est „une amère mystification".[60]) Mais quand il s'agit de dire comment il conviendrait de l'améliorer, ils se montrent moins habiles que Fourier. Très violents lorsqu'ils se mêlent de critiquer les vices de cette institution, ils sont d'une faiblesse extrême quand il faut proposer des mesures pratiques. Après avoir énuméré les abus d'un système qui est, en théorie, le plus séduisant de tous, après avoir insisté sur l'imperfection de ses rouages avec autant de complaisance que de purs aristocrates, ils en viennent à solliciter l'intervention de l'Etat — naturellement — pour fournir gratuitement les salles de réunion, l'impression et l'affichage des

---

[56]) Dest. soc., II, 378.

[57]) Andler, Origines du soc. d'Etat en Allemagne, 33.

[58]) Revue socialiste, mai 1892, article de M. Henri Aimel, p. 567.

[59]) Id., ibid., p. 571.

[60]) Id., ibid., p. 572.

professions de foi, les bulletins de vote, pour faire en un mot tous les frais des élections. — Mais les candidats se présenteront alors de toutes parts et surgiront à l'envi? — N'en croyez rien: pour avoir droit à la gratuité, le candidat devra être présenté par un certain nombre d'électeurs inscrits, par le trentième, par le vingtième d'entre eux. Nous voilà encore dans la règlementation, et, qui pis est, dans le suffrage à deux degrés,[61]) dont le régime des cercles nous a déjà fort rapprochés. Tel est le dernier mot du socialisme actuel.

Puisque le suffrage universel et direct est mauvais dans ses applications; puisqu'il n'a eu jusqu'à présent d'autre résultat que d'augmenter les impôts, de perpétuer l'indigence et d'encourager la vénalité;[62]) puisque les masses électorales sont toujours le jouet des intrigues;[63]) puisque les hommes et les consiences se vendent comme des denrées de halle, et moins cher que le reste, „car un homme qui s'est vendu sept fois peut se revendre encore";[64]) et puisque, d'autre part, on ne pourrait proposer, avec quelque chance de succès, la suppression pure et simple du droit de vote et la désignation par le chef de l'Etat ou les corps savants de ceux que le peuple nomme aujourd'hui, nous préférons le suffrage à treize degrés imaginé par l'école sociétaire. A défaut d'autre mérite, il a toujours celui de l'originalité. Quant à être praticable, c'est une autre affaire.

Ce qui est certain, c'est que le mécanisme du suffrage universel est faussé; au lieu de tenter une réparation impossible, mieux vaut essayer d'un nouveau mécanisme. Le mot de Fourier n'est plus vrai aujourd'hui: c'est désormais une minorité d'esclaves désarmés, esclaves de leurs Comités, qui opprime une majorité d'esclaves armés, mais armés d'un inutile bulletin de vote. Comme l'a dit M. Charles Benoist,[65]) nous sommes en présence du fait

---

[61]) Revue soc., ibid. p. 584.

[62]) F. I., 489.

[63]) N. M., 313.

[64]) Dest. soc., I, 110.

[65]) Revue des deux Mondes, 15 août 1895, Organisation du suffrage universel.

accompli, de la sottise passée depuis cinquante ans dans la loi; or, en politique, une sottise de cinquante ans ne cesse pas d'être haïssable, mais elle a cessé d'être réparable. Deux palliatifs seuls sont possibles: l'école et la presse; tous deux sont restés inefficaces. L'école donne à l'enfant autant de suffisance que de science; il sait lire, ses études terminées, son manuel d'instruction civique de haut en bas et de bas en haut, de droite à gauche et de gauche à droite, comme le parfait taleb récite le Koran. Est-ce assez pour savoir se conduire dans la vie? Sachant lire, que lira-t-il? Les journaux. Si l'on en croit Stuart Mill et M. Hauriou, la presse a remplacé le Pnyx et le Forum, et donne à d'immenses nations l'unité de conscience qui était si facile à réaliser dans les petites républiques d'antan. C'est exact; et tout serait pour le mieux, si la presse était à la hauteur de sa mission: or les accusations qu' elle soulève, surtout depuis l'innovation d'Emile de Girardin, sont peut-être exagérées, mais dans des proportions moindres qu'on ne se l'imagine. Trop souvent, la presse ne sert au public que des formules vides, des clichés, des racontars dénués de preuves, des calomnies; sa sincérité, son désintéressement deviennent chaque jour plus problématiques. S'il fut impossible de trouver dix justes à Sodome, il serait tout aussi difficile de trouver dix journaux dont l'indépendance fût au-dessus du soupçon. Un journal, surtout un journal à cinq centimes, ne fait pas ses frais par le produit de la vente et des abonnements; on devine le reste. — Mais, dira-t-on, si la presse sert au public ce qu'il aime, elle a tort de le lui servir, mais le public a tort d'avoir de tels goûts; commencez donc par corriger le public. — Il n'est que trop vrai. La presse suit le public bien plus qu'elle ne le guide, alors qu'elle devrait au contraire le corriger, le diriger. Pour cela, que faudrait-il? Restreindre la liberté de la presse, de la presse anarchique, comme l'appelait Fourier;[66]) la soumettre à une surveillance des plus étroites; alors seulement on pourrait supprimer sans danger le suffrage universel, sans révolution, en établissant quelque chose d'analogue à ce que propose Fourier: le vote exclusivement réservé,

---

[66]) F. I., 602.

pour chaque question, aux électeurs compétents. De là, nous ne l'ignorons pas, la nécessité d'enquêtes minutieuses sur les capacités de chacun; de là des abus, car les commissaires enquêteurs refuseraient toute compétence à ceux qui ne penseraient pas comme eux: c'est du pur socialisme. Soit; la solution socialiste n'est peut-être pas parfaite; en tous cas, elle nous laisse l'espérance. Le suffrage universel, lui, a fait son temps. Il y a cinquante ans que nous votons, et nous ne votons pas mieux. Nous votons même plus mal; nous ne nommons plus les illustrations contemporaines, comme au moment où l'on appliqua pour la première fois en France le suffrage universel. Que l'on ne dise donc pas: le suffrage universel fera sa propre éducation. Non; il peut se suicider, il ne peut rien apprendre. Une éducation suppose quelqu'unqui enseigne et quelqu'un qui écoute. Qui se résignera à é'couter? Qui aura le courage d'enseigner? Il n'y a plus que des électeurs, et tous les électeurs sont souverains. Il est temps de leur apprendre que les souverainetés en apparence les mieux assises sont parfois éphémères. Ce ne sera peut-être pas bien difficile: ces souverains abdiquent tous les jours en plus grand nombre, en constatant avec M. Paul Lafargue que le suffrage universel n'est qu'une duperie. Il n'est pas impossible de prévoir le moment où, les électeurs ayant renoncé à se déranger, il n'y aura plus, en fait, de suffrage universel; il ne restera qu'à le supprimer en droit, sans secousse, sans effort, et à le remplacer par un système logique et rationnel en s'inspirant des idées de Fourier et de son école.

L'erreur de notre siècle a été de faire du suffrage universel un moteur, au lieu d'en faire un régulateur. Toutes les grandes masses jouent, dans la nature, le rôle de régulateur. On verrait alors quelque chose d'analogue à ce qui s'est déjà produit. Dans l'antiquité, le peuple entier prenait part à la direction de toutes les affaires: aujourd'hui, ses attributions sont limitées, il ne les exerce plus qu'indirectement, et, dans des cas fort rares, directement, par voie de referendum: sa compétence s'est bornée. Dans l'avenir, elle se restreindrait encore davantage, chaque électeur étant réduit à porter un jugement sur les candidats exerçant la même profession que lui, un peu comme dans nos anciens Etats-Généraux ou dans

certains corps législatifs étrangers, ou encore comme dans nos tribunaux de commerce; il est vrai que ce dernier exemple n'a rien d'encourageant. Il y aurait là, sauf les difficultés de l'application, bien entendu, un mouvement semblable à cette spécialisation croissante du travail qui caractérise les sociétés modernes. En tout cas, tout vaudrait mieux que la candidature officieuse instituée, depuis quelques années, par les cercles politiques.

* * *

Le système électoral proposé par Fourier, comme on le voit, a donc déjà existé dans le passé. Ce qu'il nous présente comme un progrès, c'est, dans ce cas comme dans bien d'autres, un retour pur et simple en arrière; ce qui ne nous autorise nullement à condamner sa doctrine sans l'examiner. De ce qu'une institution a existé, a été florissante autrefois, il ne s'ensuit pas qu'il soit nécessaire de la considérer comme ces vieilles armures qui font l'ornement de nos musées et l'effroi de nos épaules. S'il y a, dans l'arsenal des vieilles coutumes, quelque usage dont nous puissions tirer quelque profit, de quel droit porterions-nous sur le passé une condamnation générale et sans appel? Les seules institutions durables, Bodin l'a montré et Montesquieu après lui, sont celles qui s'appuient sur des institutions précédentes. Le jour où l'on a voulu appliquer pour la première fois ce suffrage universel qu'une constitution caduque avait jadis fait miroiter à nos yeux, on l'a trop considéré comme un orviétan. On a cru à la puissance magique d'une formule: on ne s'est pas inquiété de savoir si les esprits étaient mûrs pour une telle innovation; on n'a pas assez tenu compte de la nécessité des transitions. Les hommes de 1848, en appelant brusquement la population entière au droit de suffrage, ont fait comme leurs devanciers de la Révolution, quand ils affranchirent d'un coup tous les esclaves, sans songer à la monstrueuse perturbation économique et politique qui allait résulter de cette héroïque application d'un principe. Montesquieu n'eût pas commis cette faute; il est vrai que, s'il eût été ministre, on n'eût pas manqué de l'interpeller, et l'on sait que la crainte de l'interpellation est souvent la fin de la sagesse.

On voit dès lors en quoi consistent les vues prétendues pro-

gressistes de Fourier. Pour lui, comme pour Rousseau, l'homme est né bon, mais il a été dépravé par la société, et bien que le règne de l'Harmonie doive assurer le retour de l'homme à sa bonté native, il faut tenir compte, actuellement, des siècles d'obscurantisme qui pèsent sur lui et qui lui ont fait comme une seconde nature. De là la né cessité des mesures draconiennes qu'il préconise, lois de maximum, suppression graduelle du commerce individuel, émigration obligatoire; de là la né cessité d'une réglementation étroite, d'une „centralisation serrée", d'un pouvoir fortement armé et disposant d'une autorité inquisitoriale. De là aussi ces procédés de restauration sociale que Fourier nous présente invariablement comme autant de progrès, alors qu'il va les chercher bien loin dans le passé, sous le règne des pires despotes et jusque dans les temps féodaux.

# Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

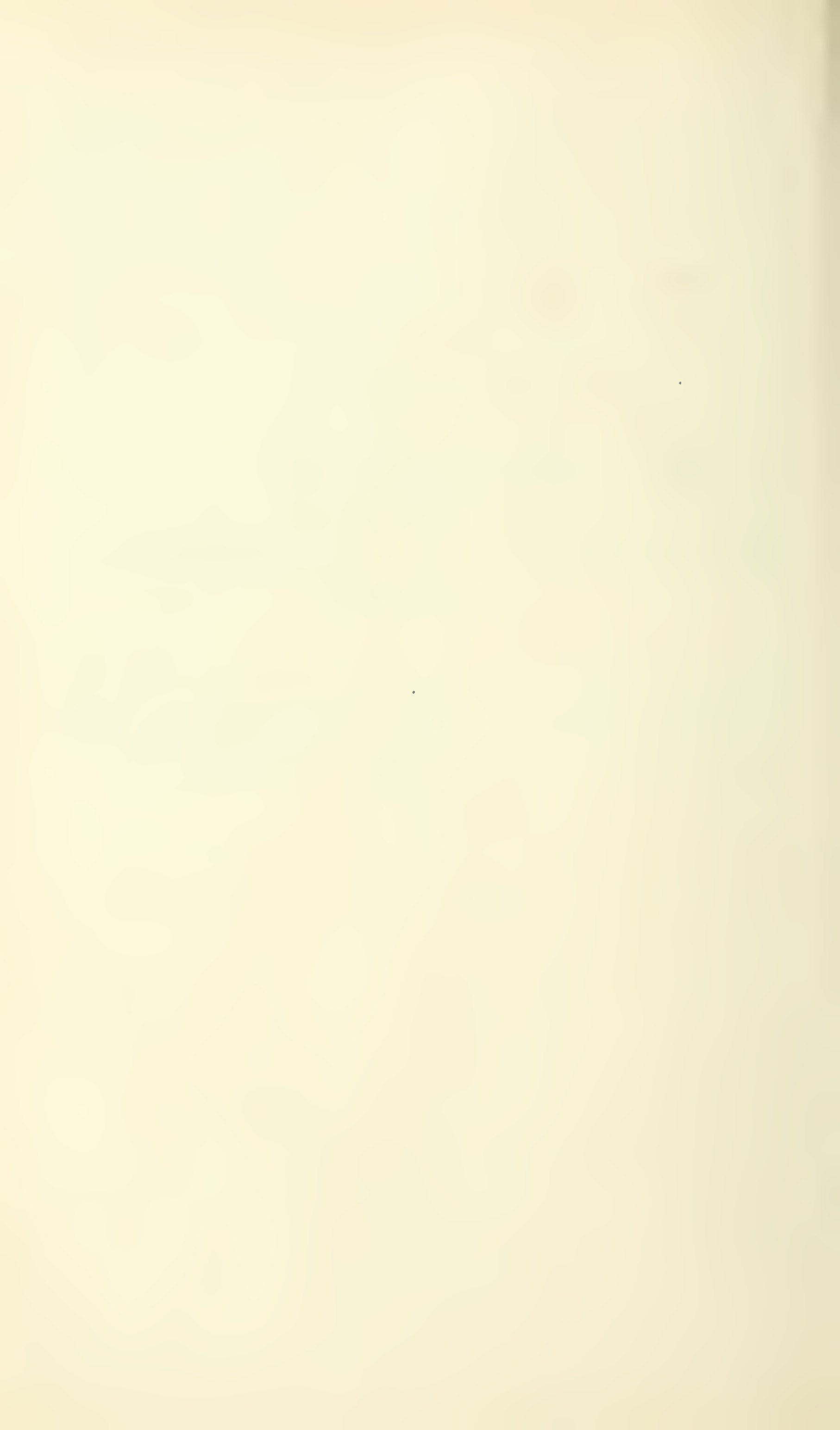
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



# VII.

# Jahresbericht über die Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Renaissance (1893-1899).

(Erstes Stück.)

Von

**Ludwig Stein** und **C. Schitlowsky.**

1) Otto Willman, Dr. phil., Professor der Philosophie und Pädagogik an der deutschen Universität in Prag. Geschichte des Idealismus. Bd. III: Der Idealismus der Neuzeit. Braunschweig. Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn. 1897. (VI+961.)

Der Renaissancephilosophie widmet der Verfasser den ersten Abschnitt des dritten Bandes seiner „Geschichte des Idealismus". Der Abschnitt umfasst über 200 Seiten und trägt die Ueberschrift: „Der Idealismus der Renaissance".

Unter „Idealismus der Renaissance" versteht aber Willmann nur die pythagoreische, platonische, aristotelische und augustinische Richtung der Renaissancephilosophie. Er bildet nach seiner Meinung nicht nur eine Richtung unter anderen, sondern die centrale, „welche der ganzen Entwickelung Halt giebt, indem sie sie an die vergangene anschliesst und die Kontinuität der Gedankenarbeit wahrt" (S. 18). Dieser Idealismus wird aber nicht etwa als der Keim betrachtet, aus dem die idealistischen, oder, wie der Verfasser meint, „unecht" idealistischen Systeme eines Descartes, Spinoza, Leibniz hervorgegangen sind, sondern als Maassstab für ihre Beurtheilung: „je näher sie ihm bleiben, um so förderlicher sind

sie der gesammten Speculation; je weiter sie sich davon entfernen, um so mehr werden sie von den Zeitströmungen mitgerissen. verarmen an Wahrheitsgehalt und kehren sich schliesslich gegen die Wahrheit." (ib.)

Freilich haben die Vertreter dieser Richtungen die Philosophie mit keinen neuen, umgestaltenden Gedanken bereichert. Allein auf das Neue, Vorwärtsbringende, Umgestaltende kommt es in der Entwickelung der Philosophie, nach der Meinung des Verfassers, nicht an. Das Gute an jeder idealen Weltauffassung ist nach ihm derjenige „historische Zug", welcher sie der Weisheit „konform und stammverwandt" macht, indem er ihre pietätsvolle Hingabe an die Tradition ausdrückt. Sowohl für jede idealistische Weltauffassung, wie für die Weisheit überhaupt gelte das Wort der Schrift: „Bei den Alten ist Weisheit und aus langer Zeit erwächst Einsicht" (S. 13). Diese Hingabe an die philosophische Tradition thue jedoch der Selbstständigkeit der idealistischen Richtungen der Renaissance keinen Abbruch. „Gerade die an jener Tradition festhaltenden Denker sind, weil ihres Standpunktes sicher und vor dem Fluten und Ebben der Ansichten geschützt, die selbstständigen; ihr Selbst, mit dem Bleibenden erfüllt, hält Stand." (S. 7.) Uns scheint allerdings, dass da richtiger von einer Beständigkeit als von einer S e l b s tständigkeit zu sprechen wäre. Denn wenn der Inhalt ihres „Selbst" nur aus einem (fremden) Bleibenden bestand, mit welchem Rechte kann da überhaupt noch von einem „Selbst" gesprochen werden? Hier zeigt der für die Philosophie des Mittelalters eingenommene Verfasser eine unverzeihliche Schwäche, indem er einem modernen Ideal: der Selbstständigkeit, Concessionen macht und es für autoritative Richtungen per fas et nefas in Beschlag nehmen möchte. Mit mehr Recht dürfte Verfasser von der Selbstständigkeit des Idealismus der Renaissance sprechen, wenn er auf die Thatsache hinweist, dass die „besonnene und pietätsvolle" Richtung, die sich neben der „neologischen, selbst umstürzenden" entwickelte, eine „auf die Fortbildung des Ueberkommenen, die Angliederung des Neuen an das Alte gerichtete Arbeit" zeigt. (S. 8.)

Der Unterschied beider Richtungen: der „pietätsvollen" und der „neologischen", machte sich schon in ihrem Verhalten zu den

Elementen der antiken Kultur geltend, die eigentlich während des ganzen Mittelalters allmählich aufgenommen waren und nur seit dem XV. Jahrhundert weit lebhafter einzudringen begannen. Bei den Vertretern der „umstürzenden“ Richtung erhöhte sich das Interesse für das Neue bis zur Begeisterung; „seine Schätzung artet zum Theil in Ueberschätzung aus und neologische Bestrebungen treiben ihr Spiel mit den neu zugewachsenen Kenntnissen. Sie griffen auf die ferne Vergangenheit zurück und übersprangen die nächstliegende, man pries die Ahnen, um die Väter verleugnen zu können; die Glaubensneuerung, die in noch weit schrofferer Weise die geschichtliche Kontinuität aufhob, bestärkte diese Gesinnung: wie man den Christenglauben der Jahrhunderte wegwarf und sich dabei mit dem Phantasiegebilde einer zu erneuernden Urkirche beschwichtigte, so setzten sich die Alterthumsschwärmer über das hinweg, was die Vorfahren hochgehalten, um ein Verjüngungsbad in der Hippokrene zu suchen.“ (S. 9.) Die „besonnene und massvolle Richtung“ hingegen sucht das Neue dem Alten zu akkomodiren und beides in ein harmonisches Eins zu verschmelzen.

Die historische Bedeutung dieser alles umstürzenden Neologie abholden Richtung wurde bislang verkannt. Der Verfasser unternimmt es, ihre geschichtliche Tragweite darzustellen. Das Hauptgewicht wird dabei auf den christlichen Aristotelismus der Renaissancezeit gelegt, „dessen Kern die thomistische Lehre bildet“ und der „ein Bindeglied von Mittelalter und Neuzeit“ darstellte, sowie „eine Instanz“ war, „welche auch die besseren Neubildungen mitbedingt“ hatte. Willman gedenkt des Einflusses dieser Richtung auf die Mystik, den Platonismus, die historische Theologie, den Augustinismus „und mittels dieses selbst auf Descartes' und Leibniz' Systembildung“. (S. 10.) Aber auch die anderen Richtungen des Renaissanceidealismus waren nicht ohne Einfluss auf den Fortschritt von Wissenschaft und Philosophie. So beschleunigte der Pythagoreismus die Entwickelung der Mathematik und „wirkte massgebend mit an der Reform der Astronomie durch Copernicus und Kepler.“ (S. 11.) Diese und ähnliche Thatsachen wurden übersehen, „weil die Meinung besteht, der Charakter der neueren Philo-

sophie sei das Losringen von der Theologie, was wohl von den neologischen Denkrichtungen, aber keineswegs allgemein gilt". (S. 12.) Nun könnte man meinen, Willman schätze den von ihm behandelten Idealismus der Renaissance gerade darum so hoch, weil er auf die Entwicklung der neueren Philosophie und Wissenschaft eingewirk thabe, die ihrerseits die ganze mittelalterliche Weltanschauung umgeworfen haben. Hiermit wäre der Werth des Renaissance-Idealismus danach zu bemessen, wie gross sein Antheil an dem Herausgestalten des Neuen gewesen sei. Allein wir sahen schon, dass nicht dieser an den Systemen eines Descartes und Leibniz gemessen wird, sondern umgekehrt die gesammte neuere und neueste Philosophie wird nur insofern anerkannt, als sie mit den idealistischen Richtungen des Zeitalters der Renaissance übereinstimmt.

Sehen wir daher im Einzelnen nach, was die idealistischen Richtungen der Renaissancezeit anstrebten, was sie erreicht haben, um den Massstab kennen zu lernen, an dem die ganze neuere und neueste Philosophie bis auf unsere Tage gemessen werden soll.

Als erster Vertreter der pythagoreischen Richtung der Renaissance wird Nicolaus Cusanus genannt, dessen Spekulation in erster Linie durch die grossen Mystiker bedingt war. Allenthalben finden sich bei ihm Anklänge an Augustin; so die augustinische Ausführung, dass „die Zahl als eine latente Weisheit alle Gebilde beherrscht und dem Forschenden überall ihr: Hier bin ich, zuruft" — eine Ausführung, die bei dem Cusaner öfters wiederkehrt. Auch Aussprüche des Areopagiten führt Nicolaus mit Vorliebe an. Zu diesen Einflüssen gesellt sich der der grossen Mystiker des Mittelalters. Die Mystik des Cusaners „schlägt aber auch Töne an, die uns eher auf die vorchristliche, zumal an die indische als an die seiner Vorgänger erinnern können". So erinnert z. B. der skeptische Zug der docta ignorantia an die avidjâ der Inder. (S. 26.) Nächst der christlichen Wahrheit bemächtigt sich die pythagoreische Spekulation seines Denkens. Auf dieser mystisch-pythagoreischen Grundanschauung erwuchs auch bei ihm der Grundgedanke der Infinitesimalrechnung, der Begriff der Funktion, — ein Beweis, wie befruchtend die pythagoreische

Spekulation auf das wissenschaftliche Denken einwirken kann. Auf die mathematischen Gedanken des Cusaners wirkten auch die Scholastiker ein, die durch die Polemik gegen den Atomismus auf Untersuchungen über das Kontinuum geführt worden waren. Und so ergiebt sich die Kontinuität der mathematischen Forschung von der mittelalterlichen Scholastik bis auf Leibniz, in der Nicolaus von Cusa ein wichtiges Bindeglied darstellt. Da der Cusaner auch in rein philosophischen Anschauungen „dem scholastischen Realismus keineswegs abgekehrt" war (S. 31), so wird er auch ein „verdienter Vertreter des Idealismus der Renaissance" geheissen, der aber „nicht frei von den Mängeln" war, „welche dieser Denkrichtung vermöge ihres Gegensatzes zu der vorausgegangenen Periode anhaften". Diese Mängel bestehen erstens in der emanatistischen Betrachtungsweise, die später auf Bruno einwirkte und ihm zu seiner naturalistischen All-Eins-Lehre verhalf, und zweitens in dem „skeptischen Zug" seiner Erkenntnisslehre, wonach wir die Wahrheit nur in menschlicher Färbung erkennen, unsere Erkenntniss also mit von der Beschaffenheit unseres Wesens „legirt" ist. (S. 31.) Wenn auch Referent mit dem Verfasser darin übereinstimmt, dass Nicolaus „ein verdienter Vertreter des Idealismus der Renaissance ist", so geschieht es übrigens gerade wegen der „Mängel", die Verfasser an ihm auszusetzen hatte, in denen die wichtigen Ansätze zu den Grundgedanken unserer modernen Weltanschauung niedergelegt sind: die Ansätze zur Entwickelungslehre und Erkenntnisstheorie.

Nicolaus' Schrift de docta ignorantia rief eine Gegenschrift von aristotelisch-scholastischer Seite hervor, deren Verfasser Johannes Benchi ist. In dieser Schrift wird auch die pantheisirende Richtung des Cusaners angegriffen. (S. 33.) Die Betrachtung der cusanischen Erkenntnisstheorie führt den Verfasser zu folgendem Schluss: „So befremdlich es klingen mag, der scholastische Realismus giebt zur Forschung mehr Muth und Sicherheit, als die mystisch-skeptische Anschauung des die subjektivistischen Ansichten der Neuzeit vorbereitenden vielseitigen Gelehrten." (S. 32.)

Es ergiebt sich aus alledem, dass der erste Vertreter des Pythagoreismus der Renaissance, der als Massstab für die Beur-

theilung der neueren Philosophie dienen sollte, selbst erst an einem Massstab gemessen werden musste, dem er auch nicht genügen konnte: an dem Massstab des scholastischen Realismus. Zu ähnlichen Schlüssen gelangt man, wenn man auch die übrigen Vertreter der pythagoreischen Renaissancephilosophie in der Beleuchtung des Verfassers kennen lernt.

An Nicolaus von Cusa schliesst sich Reuchlin an, der den Gegensatz der diskursiven Vernunft und des intuitiven Intellekts noch schärfer ausbildet als jener. „Die logischen Regeln gelten ihm als Krücken, die Vernunfterkenntniss für unsicherer als die sinnliche. Er bekämpft Aristoteles und die Scholastiker; er spottet derjenigen, welche von Syllogismen leben, wie der Ochse vom Heu.“ (S. 34.)

Schon aus dieser Charakteristik Reuchlin'scher Anschauungen geht hervor, dass Verfasser von Reuchlin nicht sonderlich erbaut sein kann; und so glaubt er auch, in der Beurtheilung seines Streites mit den Kölner Dominikanern sich auf die Seite der letzteren stellen zu dürfen, „die allerdings mit ihrer Forderung, die jüdischen Bücher zu vernichten“, auch nach der Meinung des Verfassers „zu weit gingen“. (S. 36.) Das Einzige, was er Reuchlin zu Gute hält, ist, „dass er, obwohl er viele unstatthafte monistische Wendungen hat, doch kein pantheistisches Weltbild giebt“. (S. 35.)

Auf Reuchlin folgt als dritter Vertreter der pythagoreischen Richtung Georgius Venetus aus dem Hause Zorzi, den Ueberweg übrigens zu den Platonikern zählt (vgl. Ueberweg, Grundriss, IIIb, S. 45). Auf Grund eines Auszuges in Brucker's Historia critica philosophiae und der in der Münchener Staatsbibliothek befindlichen venetianischen Ausgabe des Werkes von Zorzi: De harmonia mundi, giebt der Verfasser einen recht interessanten Ueberblick über dessen Anschauungen. Vieles musste er aber dabei weggelassen haben, denn wir finden in seiner Darstellung keine von denjenigen „anstössigen, besonders die Christologie betreffenden Aufstellungen“, die dem Werke die kirchliche Censur zuzogen, „was zur Folge hatte, dass es selten geworden ist“. (S. 37.) Venetus wird als ein in der antiken, der rabbinischen und der arabischen Literatur wohlbewanderter Forscher geschildert. Da er noch dazu

scholastisch geschult war und sich zum Ziele setzte, „aristotelische Lehren mit seiner Grundanschauung zu verbinden,“ so müsste er eigentlich am nächsten dem Ideale des Verfassers kommen, das, wie wir sahen, darin besteht, das Neue an das Alte anzupassen und Beides zu vereinigen. Diese Vereinigung geschieht auch bei Venetus in der Weise, dass er die Autorität der Peripatetiker für alle sinnliche Erkenntniss vollauf anerkennt; dagegen folge er in der Himmelskunde den Astronomen, in den Anschauungen über die Uebereinstimmung der Naturwesen (rerum naturalium concordia) der Geheimlehre, sowie in dem, was die höheren Geister und göttlichen Dinge angeht, den Propheten und Heiligen. Allein auch bei ihm „schliessen sich die neuen Anregungen und die ererbten Einsichten nicht zur richtigen Einheit zusammen“. Es macht sich bei ihm „der beirrende Einfluss“ vorchristlicher Anschauungen geltend, die ein naturalistisches Element in seine Mystik hineinbringen. (S. 40.)

Der nächstfolgende Denker dieser Richtung ist Bovillus, ein Schüler von Faber Stapulensis, einem französischen Aristoteliker, der eine Herausgabe der cusanischen Schriften besorgt hat. Bovillus ist ein eifriger Anhänger sowohl des Cusanus als des Aristoteles und sucht den Lehren Beider gerecht zu werden. Von Cusanus übernimmt er besonders das principium coicidentiae oppositorum. Auch nach ihm fallen in der höchsten Erkenntniss die Gegensätze zusammen. Nur lässt er sie darin nicht erlöschen; ihre gegenseitigen Verhältnisse bleiben auch im Zusammenfallen bewahrt. Er war bestrebt, eine ars oppositorum ausfindig zu machen, welche die coincidentia et proportio oppositorum behandeln soll. Die Gegensätze gewähren einander eine wechselseitige Beleuchtung; daher forderte er das committere opposita, ut illustrentur; „mit seinem Gegensatze zusammengebracht, springe gleichsam ein Begriff zu sich selbst zurück, eine Bewegung, die Bovillus antiparistasis nennt.“ (S. 41.) Mit Recht betont Verfasser die innere Verwandtschaft dieser Anschauungen mit denjenigen Hegels. Die antiparistasis, das Zurückspringen des Begriffes zu sich selbst, sobald er sich mit seinem Gegensatze berührt, erinnert in der That lebhaft an die analogen Gedanken

Hegels in seiner Begriffsdialektik. Aber nicht nur in der Lehre der antiparistasis, sondern auch in seiner Auffassung des Verhältnisses von Sein und Nichts, zeigt er ähnliche Gedankengänge wie bei Hegel. In einem Aufsatze Libellus de nihilo stellt er den Begriff des Nichts als den fruchtbarsten für das Denken dar. Beim Nichts könne man eben nicht stehen bleiben, weil es nur die Negation von Etwas ist. Daher wird es seinerseits negirt und zu einem Sein zurückgeworfen. Diese Bewegung komme nur dann zur Ruhe, wenn es bei einem absoluten Sein, d. h. bei Gott, als „dem naturâ foecundissimum, dem vollen Gegensatze des Nichts als des ratione foecundissimum“ anlangt. (S. 43.)

Dieser Analogie zwischen Bovillus und Hegel wollen wir noch unsererseits hinzufügen, dass das Verhältniss des Bovillus zu Cusanus dasjenige Hegel's zu Schelling in Erinnerung ruft. Auch bei Schelling wie bei Cusanus erlöschen die Gegensätze vollständig im Absoluten, während Bovillus, wie Hegel, gegen diese „Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“, Einspruch erhebt. Nur handelt es sich bei Schelling-Hegel um Seinsverhältnisse, während bei Cusanus-Bovillus in erster Linie von Erkenntnissprozessen die Rede ist.

Ob Bovillus „ein gemässigter Realist im Sinne der grossen Scholastiker war“. wie Verfasser behauptet (S. 43). ist aus den S. 42 angeführten wenigen Stellen nicht einzusehen. Der Gedanke, dass die Dinge „ursprünglich geistig. d. i. durch den göttlichen Geist geworden“, steht in keinem Widerspruche mit dem Nominalismus eines Roscellin oder selbst eines Occam.

Ein besonderes Kapitel ist dem Einflusse des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie gewidmet. „In der Mathematik bedeutet die Renaissance keineswegs einen Bruch mit dem Mittelalter“, konstatirt mit besonderer Freude der Verfasser (S. 45). Es giebt gewiss keinen noch so „neologischen“ und „umstürzlerischen“ Denker, der nicht mit dem Verfasser wünschte, auch allen Wissenschaften und varab der Philosophie möchte der „königliche“ Entwickelungsgang zu Theil werden, der der Mathematik eigen ist. Dieser Wunsch ist aber leider ein pium desiderium. Schon die Astronomie, die ja der Mathematik am nächsten

steht, musste es in der Renaissancezeit zu einem völligen Bruch mit dem Mittelalter bringen, eine Thatsache, die Verfasser keineswegs vollauf zu würdigen versteht.

Auch aus der Entwickelung der Mathematik versucht Willman Beweise für die wissenschaftliche Fruchtbarkeit des aristotelischen Realismus zu erbringen. So glaubt er, dass die Erfindung der Buchstabenrechnung durch Franz Vieta († 1603) dem Einflusse des Realismus zuzuschreiben sei. Seine Buchstabenrechnung nennt Vieta nemlich „logistica speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur utopte per alphabetica elementa“. (S. 48.) Hier wiederholt sich u. E. die Erscheinung, dass jedes Neue bei seinem Erscheinen noch die Spuren des Alten unbedingt aufweisen muss. Ungemein nüchterner — wir würden sagen: „realistischer“, wenn wir da nicht an die scholastische Terminologie des Verfassers gebunden wären, — dachte u. E. Kepler über die metaphysische Bedeutung mathematischer Symbole. Auch ich spiele mit Symbolen, schrieb er, und ich habe vor, ein Werk zu schreiben: Cabbala geometrica, das von den geometrischen Vorbildern der Naturdinge handeln soll (quae est de ideis rerum naturalium in geometria); aber ich spiele so, dass ich mir bewusst bin zu spielen. Denn mit Symbolen wird nichts bewiesen, nichts Verborgenes in der Naturphilosophie durch geometrische Sinnbilder ans Licht gezogen, sondern es wird nur vorher Bekanntes vorstellig gemacht (ante nota accommodatur), sobald nicht mit sicheren Gründen erhärtet wird, dass man nicht blos Symbole vor sich hat, sondern scharf umschriebene Bestimmungen und Ursachen, die Eines mit dem Anderen verknüpfen (descriptos conexionis rei utriusque modos et causas).“ (S. 55.) Im Allgemeinen stand jedoch Kepler, wie Verfasser dies durch mehrere Belegstellen beweist, unter dem Einflusse aristotelischer Gedanken; so hielt er z. B. an der aristotelischen Unterscheidung der psychischen Grundkräfte: νοῦς, αἴσθησις, ὄρεξις fest. Er durchbricht aber die aristotelische Erkenntnislehre mit der Annahme, dass die sinnliche Wahrnehmung, weil nicht mit Bewusstsein verbunden, „stumpf und dunkel“ ist, — eine Annahme, die sich später bei Leibniz zu der Lehre ausbildete, dass die Wahrnehmung ein verworrenes Denken sei (S. 68).

Einen Hauptmangel Keplers findet Verfasser darin, dass er mit der Scholastik zu wenig vertraut war. Darin steht er weit hinter Venetus-Zozzi zurück, der in der Ontologie und rationalen Theologie mehr bewandert war, „welche letztere bei Kepler, dem Protestanten, verkümmert ist". (ib.)

Besonders wichtig ist der Einfluss der pythagoreischen Richtung auf die Umgestaltung der Astronomie durch Copernicus. Einige Ansätze dazu finden sich schon bei Cusanus, der wohl die heliocentrische Ansicht nicht ausdrücklich lehrte, aber fest überzeugt war, „dass diese unsere Erde sich wirklich bewegt". Copernicus nennt Cusanus nicht unter seinen Vorgängern, da er für ihn nicht consequent genug war.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, hervorzuheben, dass Willman den Copernicanischen Standpunkt in der Astronomie acceptirt. Nur möchte er seine revolutionäre Wirkung auf die damalige Anschauungsweise, die zum Bruch mit der überlieferten heilig gesagten Tradition herbeiführen musste, nicht der neuen Lehre selbst, sondern der Interpretation Brunos zuschreiben. „Erst J. Bruno gab der heliocentrischen Anschauung die Wendung gegen die heilige Schrift und die ältere Wissenschaft". (S. 59) Ob diese Wendung aber nicht aus der Natur der Lehre selbst folgte, das lässt der Verfasser ununtersucht.

Alles in allem genommen, ist Verfasser mit den philosophischen Ergebnissen des Pythagoreismus der Renaissance keineswegs zufrieden. Es sei ihr doch nicht gelungen, Altes und Neues richtig zu verbinden. Ihre Speculation könne jedoch darauf hinweisen, „dass eine solche Verbindung möglich ist und gesucht werden soll". (S. 44.)

Wir gehen nun zur platonischen Richtung der Renaissance über, deren erster Vertreter Plethon ist, bei dem bereits die Grundgedanken der ganzen Richtung anzutreffen sind. Diese erblickt Willman darin, dass Platon in erster Linie als Theologe aufgefasst wird. Die Lehre Plethons ist „die Erneuerung einer uralten Tradition, welche mit der Heiligen Schrift in Zusammenhange steht". (S. 71.) Nur war Plethon zu schroff gegen Aristoteles aufgetreten, dessen Prinzipien bei Averroes zum Pantheismus und zur

Leugnung der Unsterblichkeit führten. Diese Schroffheiten Plethons milderte Bessarion, der es unternahm, die Uebereinstimmung von Aristoteles und Plato darzuthun. Wenn Aristoteles von den Naturwesen so handelt, dass er sich nur mit den inneren Prinzipien begnügt und die höhere, für sich bestehende Ursache nicht berührt. so geschah es nach Bessarion lediglich zu dem Zwecke, um die Lehren verschiedener Wissenschaften nicht zu vermischen. (S. 73.)

Die meisten Verdienste für die Popularisirung der platonischen Philosophie im Abendlande gebühren Marsilius Ficinus. Nach ihm ist Platons Philosophie zugleich Unsterblichkeits- und Seligkeitslehre, wobei der Schwerpunkt in die Lehre der Unsterblichkeit gelegt wird. (S. 75.) In der Darstellung dieser Anschauungen verweilt Verfasser besonders bei den von Ficinus aufgenommenen aristotelisch-scholastischen Elementen. Einige Stellen seien hier mitgetheilt. Mit aristotelisch-scholastischer Wendung sagt Ficinus: „Unser Geist nimmt die Formen der Dinge auf, ohne die seinige zu verlieren, wie dies bei den Körpern der Fall ist; die Form wird im Geiste allgemein.“ (S. 76.) Von den Ideen sagt Ficinus in dem Kommentare zum Parmenides: „Quando loquimus de ideis, non tanquam itelligentias, scil. actiones quasdam ideas excogitare debemus, sed tanquam objecta et species viresque naturales, intellectus primi essentiam comitantes, circa quas intellectus illius versetur, intelligentia, sequens quidem illas quodammodo, sed mirabilis ipsa unita. Auf den Ideen beruht die Wahrheit der Dinge, auf dieser die der Erkenntniss. . . Von den Ideen in Gott stammen die Formen in der Natur und im Geiste.“ (S. 77.) „Den Uebergang von den Ideen zu den in der Materie individualisirten Formen denkt sich Ficinus in sechs Stufen, ordines formarum erfolgend. In Gott sind die Ideen sub unica forma, nur relativ unterschieden; in dem höchsten geschaffenen Geiste sind sie absolut differenzirt, aber nur in kleinster Zahl und vollster Kraft; . . . in der dritten Ordnung breiten sie sich zur Geister- und Gedankenwelt aus; der vierten gehören die ideae animales an, welche in den Wesen als Seelen funktioniren, der fünften die nantes ideae. seminariae, die plastischen Kräfte, der sechsten die durch zutretende Accidentien differenzirten und in der Materie individualisirten

Formen, die von allen höheren Ordnungen etwas haben, von der göttlichen die Einheit und das Gute, von den intellegiblen die Unvergänglichkeit der Art und die nothwendige Differenzirung, . . . von den seelenhaften Formen die Schönheit, die Bethätigung und die Bewegung, von den Naturformen den Ursprung und die individuelle Gliederung" (S. 78.)

Verfasser hebt das von Ficinus bewiesenen Geschick hervor „in der Wiedergabe des Platonismus und in dessen Anknüpfung an den Gedankenkreis der Zeit." „So angesehen, sagt er, erscheint seine Leistung als eine gelungene und dankenswerthe." Fügt man noch hinzu, dass „dank Ficinus' scholastischer Schulung bei ihm auch die Ontologie in besserem Zustande" war, „als bei späteren Platonikern", so könnte man meinen, gerade in Ficinus denjenigen Massstab erblicken zu dürfen, an dem die philosophische Arbeit der folgenden Generationen gemessen werden soll. Allein auch dieser Massstab erweist sich als der Correctur bedürftig. Die Annahme einer Weeltseele ist es namentlich, was ihm die Eigenschaft raubt, ein Vorbild der „besonnenen und massvollen" Speculation zu sein. (S. 79.)

Ebenso ist auch Johannes Picus Mirandola, der sich der Scholastik warm annimmt, Thomismus und Scotismus, sowie Plato und Aristoteles in Einklang zu bringen sucht, vom Standpunkte des Verfassers keineswegs einwandfrei. Philosophische Fehler werden ihm nicht nachgewiesen. Aber „dass er sich von incorrecten Anschauungen nicht freihielt, zeigt das päpstliche Verbot der Disputation, die Picus 1486 in Rom über 900 Thesen halten wollte, von denen 13 als unzulässig erklärt wurden. Auch dass Zwingli aus Picus' Schriften geschöpft hat, zeigt, dass seine Aufstellungen den Ansatzpunkt für eine pantheistische Doctrin gewährten." (S. 83.) Hier ist also das Kriterium des Kriteriums, der Massstab, an dem der Massstab gemessen werden soll, nicht mehr die aristotelische Scholastik, sondern . . . ein päpstliches Verbot!

Die weitere Darstellung der platonischen Richtung der Renaissancezeit bietet kein besonderes Interesse. Joh. Bapt. Bernardus, Leo Hebräus, Augustinus Niphus, Natta, Thomas Morus,

Thomas Campanella, Franciscus Patriticus, sowie die Neuplatoniker und diejenigen Naturphilosophen, die „ein Synkretismus neuplatonischer und peripatetischer Elemente“ darstellen (Paracelsus, Joh. Bapt. van Helmont, Marcus Marci) werden aufgeführt (S. 83—91) und ihre Verdienste für die einzelnen philosophischen Disciplinen (Philosophiegeschichte, Aesthetik und Politik) kurz charakterisirt. Den Abschluss des Capitels bilden die englischen Platoniker (Cudworth, Henri More), die eigentlich aus dem Rahmen der Renaissancephilosophie herausfallen. Bei allen diesen Denkern sucht der Verfasser ihre Uebereinstimmung mit der religiösen Tradition darzuthun, ihre Verstösse gegen die allein seligmachende aristotelisch-scholastische Richtung aufzudecken und ihren Einfluss auf die positive Wissenschaft, wenn nur irgend möglich, hervorzukehren; so z. B. den der englischen Platoniker auf Newton. Diesen Einfluss erblickt Verfasser erstens in der Newtonschen Auffassung von Raume, die sogar eine theosophische genannt werden kann, da er ihn als sensorium Dei fasst, sodann in seiner Anschauung von den weltbeherrschenden Gesetzen, die Verfasser in einer sehr gezwungenen Weise den platonischen Ideen nahebringt, ferner in der Annahme einer Weltseele und endlich in der teleologischen Naturbetrachtung, der Newton huldigte (S. 97—98). Dagegen wird an ihm getadelt, dass er mit Demokrit und Gassendi Atome, mit Henry More eine Weltseele angenommen, und nicht zu dem Gedanken durchgedrungen ist, „dass die Sinnenwelt von intellegiblen Formen getragen wird“. (S. 99.)

An die Darstellung der platonischen Richtung schliesst sich die der aristotelischen an, deren Vertreter bis in das 18. Jahrhundert aufgeführt werden. Unter diesen fehlen die „neologischen“ Aristoteliker ganz. Nur den kirchentreuen Aristotelikern wird Rechnung getragen. Aber auch unter den streng religiösen Peripatetikern ist vom Verfasser eine strenge Auswahl getroffen, indem die protestantischen Denker, die sich an Aristoteles angeschlossen haben, fast gänzlich übergangen worden sind. Merkwürdigerweise steht die Bearbeitung gerade dieses Kapitels weit hinter der aller anderen zurück. Ein trockener, repetitorienmässiger Ton beherrscht

die ganze Darstellung. Auch ist die Anordnung des Stoffes nicht chronologisch, sondern bald nach einzelnen Disciplinen, bald nach einzelnen Ländern und Orden getroffen, so dass öftere Wiederholungen derselben Namen vorkommen. In dem einleitenden Paragraphen werden folgende Denker und Schriftsteller aufgezählt: Theodoros Gaza, Johannes Argyropulos, Demetrios Chalkondyles (S. 101), Nicolaus Leonicus Thomäus, Jacobus Faber (S. 102), die „kirchentreuen Humanisten“ Marcus Antonius Muretus und M. A. Majoragius. (S. 103.)

§ 2 berücksichtigt diejenigen Aristoteliker, welche bemüht waren, „einen Einklang zwischen den aristotelischen und den im Aufschwunge ihnen vorausgeeilten platonischen Studien“ herzustellen. Auf dem Gebiete der Ethik: Chrysostomus Javellus, Franz Piccolomini, Jacob Zabarella, Jacob Mazonius (S. 104). Auf dem der Physik: der französische Arzt Symphorianus Camperius und Sebastian Foxius Morzelius (alias: Morzillus) (S. 105). Auf dem Boden der ontologischen Fragen: Gabriel Buratellus (S. 106), Jacob Carpentarius aus Beauvais (S. 107—108), Bernadinus Donatus, Julius Cäsar Scaliger der Aeltere, auf die sich Carpentarius beruft, und schliesslich der Geschichtsschreiber dieser conciliatorischen Bestrebungen. Johann Baptist Röschel, dessen „Disputatio de philosophia conciliatrice“ 1692 erschienen ist. (S. 109.)

§ 3 führt uns in die geistige Werkstätte der geistlichen Orden, um zu zeigen, wie unrecht die „neologischen Humanisten“ hatten, als sie von den „unwissenden Mönchen“ sprachen. Hier wird wieder Chrysostomus Javellus erwähnt (S. 109), sodann Michael Zanardi, Johannes a St. Thoma, Seraphin Piccinardi, Johannes Poncius, Marsilius Basquez, Angelus Marinquez, Eustachius a St. Paulo, Saenz d'Aguiore. (S. 110.) Darauf folgen die Vertreter des Jesuitenordens: Paulus Ballius, Emanuel Goës, Sebastian Conto, (S. 111) Petrus Fonseca (S. 111—113) und Franz Suarez (113—118). Eingehender wird nur Suarez besprochen, dessen Verdienste für die Philosophie dank der neuesten Forschung von Niemanden mehr bestritten werden. Der Darstellung seiner Anschauungen ist § 4 gewidmet. Verfasser

charakterisirt u. a. den Substanzbegriff und den Ausdruck: causa sui bei Suarez, „mit welchem Spinoza solchen Unfug treibt“, und sucht zu zeigen, dass sie in der Suarez'schen Fassung keineswegs im Stande waren, von den Bahnen einer traditionstreuen Speculation abzuleiten; vielmehr hätten sie „als Warnungssignale dienen können, wenn seine Nachfolger minder neuerungslustig gewesen wären“. (S. 117.)

§ 5 schildert die Leistungen der Aristoteliker der Renaissance auf den Gebieten der Ethik, der Politik, der Aesthetik und der Poetik. Die Moralphilosophie wurde von Heinrich Stephanus, Emmanuel Tesoro (Thesaurus) behandelt (S. 20), an die Willman die unter aristotelischem Einflusse stehenden englischen Ethiker Samuel Clarke und Willian Wollaston anschliesst. In der Gesellschafts- und Rechtslehre wird Hugo Grotius zu den Aristotelikern aus dem Grunde zugezählt, weil er den Menschen mit Aristoteles als ζῷον πολιτικόν auffasst (S. 122). Auf Grotius folgt der Aristoteliker Herman Conring, „anderer Freunde der christlich-aristotelischen Gesellschaftslehre nicht zu gedenken“. (ib.) — René Rapin, J. Gerhard Voss, J. C. Scaliger, Dubos, Batteux († 1780) bearbeiteten das Gebiet der Poetik (S. 122 bis 125). In den Naturwissenschaften waren folgende Aristoteliker oder unter dem Einflusse des Aristoteles stehende Forscher thätig: der schon erwähnte J. C. Scaliger, Andreas Cäsalpinus, Joh. Bapt. Porta, Honoratus Fabri, Marcello Malpighi (der Begründer der Pflanzenphysiologie) und Linné, den man wohl zu den Nominalisten zählen könnte, der aber „in Wahrheit eine realistische Weltanschauung hatte“ (S. 128). Von den Embryologen des 18. Jahrhunderts kommt den Peripatetikern Joh. Fr. Blumenbach am nächsten. Nicht so klar und eindeutig war der Einfluss des Aristotelismus auf dem Gebiete der Physik. Doch standen die von den Aristotelikern bekämpften Joh. Chrysostomus Maignan und Sagneus Aristoteles näher als Gassendi (S. 131). Noch fester auf aristotelischem Boden stand der Jesuit Honorat Fabri (S. 132). Ja sogar Galilei, der „in der Abwendung vom Ueberkommenen die richtige Grenze überschritt“ (ib.), erklärt an seinem Lebensabend den ihm oft gemach-

ten Vorwurf, ein Gegner des Aristoteles zu sein, „für einen Makel, von dem er sich reinigen müsse". (S. 137.)

Aus der Thatsache, dass der Verfasser bei der Darstellung der aristotelischen Richtung (den naturwissenschaftlichen Zweig derselben ausgenommen) keine kritischen Bemerkungen anknüpft, ist zu entnehmen, dass sie es eigentlich ist, die als Richtschnur aller philosophischen Speculation dienen soll.

Das nächstfolgende Kapitel ist dem Augustinismus der Renaissance gewidmet. Wir können uns bei der Besprechung dieses Abschnittes um so kürzer fassen, als die hier aufgezählten Denker, mit der einzigen Ausnahme von Fournec, mehr oder weniger von Descartes im positiven oder negativen Sinne beeinflusst waren und folglich in die neuere Zeit hineingehören. Auch Malebranche wird vom Verfasser in diesem Kapitel behandelt. Die Bestrebungen der meisten dieser Denker gingen dahin, die Augustinische Speculation mit der Cartesianischen Philosophie zu vereinigen. Dieses Bestreben machte sich noch um die Mitte des 18. Jahrhunderts bei Franz Gusman in Borau in Steiermark geltend, dessen Dissertationum philosophicarum tomuli 1755 in Graz erschien. Gusman sucht die Cartesianische Lehre durch Interpretation Augustinischer Citate zu schützen. So wird die Cartesianische Lehre, dass der Geist immer denke und darum das Denken sein Wesen ist, durch die folgenden Worte Augustins bekräftigt: Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam de non intelligat, nunquam se non diligat, „wobei nur übersehen ist", bemerkt Willman, „dass neben dem Denken auch das Lieben, also das Wollen genannt wird, also ein Verlegen des Wesens des Geistes in das Denken ausgeschlossen bleibt" (S. 165). Wobei nur übersehen ist, bemerken wir unsererseits, dass nach Descartes das Lieben und Wollen zum Denken gehört.

Schon dieser Fehler in der Auffassung Descartes' zeigt, wie wenig der Verfasser im Stande ist, in die Gedankengänge der neueren Philosophie, deren Idealismus er den „unechten" nennt, sich hineinzuversetzen. In der That finden wir in seinem Werke keinen einzigen Versuch, auch nur ein System der neueren Philo-

sophie nach seinen logischen und historischen Zusammenhängen darzustellen, was man wohl von einer „Geschichte des Idealismus" fordern dürfte. Statt dessen giebt uns der Verfasser eine ca. 1000 Seiten umfassende Polemik gegen alle und jede Philosophie, die nicht mit der mittelalterlichen Scholastik übereinstimmt. Am schlimmsten kommen dabei Spinoza und Kant weg. Ersteren behandelt er noch viel schlimmer als einen „todten Hund", nämlich wie einen lebenden Gauner. Ausdrücke, wie Sophist, Stümper, Unwissender, Kurzsichtiger, Strassenräuber und Mörder der gesunden Vernunft und Wissenschaft, der es wissentlich unternommen hat, jede Religion und Moral zu untergraben, würzen die ihm gewidmete Darstellung. Bemerkt sei hiebei, dass er den „Tractatus theologico-politicus" aus unbekannten Gründen hartnäckig „Tractatus ethico-politicus" nennt.

Wohl enthält seine unaufhörliche Polemik manchen richtigen Einwand. Verfasser verstand es, alle Ausstellungen, die man irgend einem neueren Philosophen gegenüber vorbrachte, auch seinerseits geltend zu machen, um ganz und unvermittelt seinen „echten" Idealismus zu preisen.

Der einzige wirkliche philosophiegeschichtliche Abschnitt des ganzen Werkes, der von der nie müde werdenden Polemik und Apologetik einigermassen verschont bleibt, ist der von uns besprochene Abschnitt über den Idealismus der Renaissance. Leider bringt aber auch dieser sehr wenig Renaissancephilosophie, d. h. der Philosophie, welche die Wiedergeburt des menschlichen Gedankens bedeutete. Statt dessen schildert er uns nur die Richtungen, die von der Geschichte des menschlichen Denkens auf den Austerbeetat gesetzt waren. Daher hätte der die Renaissancephilosophie behandelnde Abschnitt richtiger wohl folgendermassen betitelt werden sollen: „Der Daseinskampf der mittelalterlichen Scholastik gegen die Renaissance und die Neuzeit."

## VIII.

# Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1896.

Von

**E. Zeller.**

Zweiter Artikel: Sokrates und Plato.

Pfleiderer, E., Sokrates, Plato und ihre Schüler. Tübingen. Laupp'sche Buchh. 1896, XV u. 921 S.

Der grösste Theil dieses umfangreichen Werkes ist, wie natürlich, Plato gewidmet; doch ist auch Sokrates mit 71 Seiten (38—108) bedacht, und die von den Sophisten vertretene „Aufklärungszeit" S. 6—38 besprochen. Der Satz des Protagoras vom Menschen als Maass aller Dinge scheint dem Verfasser (S. 11) „nichts anderes auszudrücken, als das gehobene Bewusstsein „Selbst ist der Mann": von Gorgias' Schrift über das Nichtseiende vermuthet er S. 13, sie „wolle nichts, als vor allem die . . . Philosophie der Eleaten durch ironische Uebertreibung verhöhnen". Zu den Sophisten rechnet er (S. 31) auch die Cyrenaiker und Megariker, da beide zu leicht sokratisch angehaucht seien, um auch nur den Namen unvollkommener Sokratiker zu verdienen. Eher könnte man Antisthenes so nennen; aber sein „natürlicher Ort wäre der Eingang zur Stoa", deren Stifter freilich hundert Jahre jünger als er war.

Seiner Darstellung des Sokrates legt Pfleiderer fast aus-

schliesslich Xenophons Berichte zu Grunde. wie wohl er einräumt (S. 108), dass uns Plato zu einem tieferen Verständniss seiner Memorbilien verhelfen könne „als es der in alleweg dankenswerthe Stofflieferant seinerseits besessen haben mag“, dass Xenophon z. B. (S. 100) seinem Lehrer eine Deisidämonie beilege, die ihm fremd war. Das Bild des Philosophen, welches er unter dieser Voraussetzung gewinnt, entfernt sich in den Grundzügen nicht weit von dem, welches auch ich für das richtige halte; was mir im einzelnen anfechtbar oder unerweislich erscheint, lasse ich hier auf sich beruhen. Und diess um so mehr, da Pfleiderer seinerseits zwar nicht unterlassen hat, seine Darstellung durch eine fortlaufende Polemik nach allen Seiten hin zu würzen, diejenigen aber, gegen die sie gerichtet ist, fast nie nennt, sondern mit einem blossen „man“ und ähnlichen Ausdrücken markirt (nur dem „ich“ und „wir“ begegnet der Leser unzählige male). Ein solches Verfahren beraubt die Angegriffenen der Möglichkeit, etwaige Missverständnisse und Entstellungen ihrer Ansichten zu berichtigen, bietet aber dem Angreifer allerdings den Vortheil, in den Augen Ununterrichteter über die namenlosen Gegner, deren Bild er sich nach Bedürfniss rhetorisch zurecht gemacht hat, leichte Siege davon zu tragen. Wer wird z. B. (abgesehen von der ihm eigenthümlichen Ausdrucksweise) Pfleiderer nicht Recht geben, wenn er (S. 67) die Meinung abweist, als ob Sokrates „selbst nicht anders fähig gewesen wäre zu denken, als in wirklicher Gesprächsform in Frage und Antwort“, als ob er „selbst leer und lichtlos, fortwährend an Andern hätte Feuer schlagen müssen“, oder wenn er (ebenda) erklärt, man dürfe nicht „den genialen Mann schliesslich zu einem gedankenlos blechernen Schwätzer oder zu einem Redesack machen“? Aber wer hat auch jemals die ungereimten Behauptungen über Sokrates aufgestellt, gegen die er ihn in Schutz nimmt? Und die gleiche Bemerkung kann man an sehr vielen Stellen der 50 Druckbogen machen, die Plato gewidmet sind: was mit weiteren Beispielen zu belegen nicht nöthig sein wird.

In einem Eingangskapitel wird hier nur kurz (S. 109—114) über Plato's Leben, ausführlicher 114—136) über seine Schriften und Entwicklungsperioden gehandelt. Der Standpunkt, von dem

der Verfasser hiebei ausgeht, ist, wie sich erwarten liess, derselbe, den er schon 1888 dargelegt und mit Gründen gestützt hat, deren Beweiskraft I, 606 ff. dieser Zeitschrift geprüft worden ist; über sie führt auch die vorliegende Schrift im wesentlichen nicht hinaus. Pfleiderer glaubt nach Krohn's Vorgang in der Republik eine Urkunde der Entwicklung zu besitzen, die Plato's Philosophie bis in seine reiferen Jahre genommen hat. Ihr erster Theil, aus B. I—V, 471 C (bezw. 473 D f.) VIII u. IX (mit Ausnahme von IX, 580—587) bestehend, soll mit Hipp. min., Lach., Charm., Lys. Prot. den neunziger Jahren des 4. Jahrh. angehören und uns Plato während seiner ersten Periode im engen Anschluss an Sokrates und an dessen, auf das „feste Diesseits" beschränkten Realismus zeigen. Die Verbitterung, welche die Erfolglosigkeit seiner reformatorischen Bemühungen in ihm hervorrief, kommt schon in Apologie, Krito und Euthyphro zum Ausdruck und führt in der zweiten Periode der platonischen Philosophie zu dem „idealistischen Rückzug von der empirischen Wirklichkeit", den die Ausbildung der Ideenlehre und die ihr entsprechende der Eschatologie und Psychologie bezeichnet. Schriften dieser Periode sind Gorg., Meno, Phädr., Rep. X, Theät., Krat., Soph., Euthyd., Polit., Parm., und als ihr Gipfelpunkt der „Philosophos", d. h. Rep. V. 471—VII. Von der „schwer verstimmten Höhe der Mystik", auf die sich Plato mit dieser Schrift „verstiegen" hat, führt ihn die Erinnerung an Sokrates in dem „Trauerspiel" des Phädo und dem „Lustspiel" des Symposion wieder herab, und es eröffnet sich die dritte Periode seiner Philosophie, die „sich als Kompromiss zwischen Idealismus und Realismus charakterisirt", nach dem Symp. durch Timäus, Kritias, Philebus und Gesetze vertreten. Nach diesem Schema wird nun im folgenden der Inhalt der platonischen Schriften besprochen, doch behält Verfasser sich vor, gegebenen Falls auch verwandte Erörterungen aus mehreren Gesprächen zusammenzunehmen, und er macht von diesem Vorbehalt einen so häufigen Gebrauch, dass der Gegensatz seiner „geschichtlich genetischen" Methode gegen die sonst übliche „harmonistische" sich grossentheils wieder aufhebt.

Die Darstellung von Plato's erster, als „Fortführung und

Ausbau des sokratischen Werks in wesentlich realistischem Geist" bezeichneter Periode eröffnet S. 136—154 eine Besprechung der „Anfangsdialoge" Hipp. min., Lys., Lach., Charm. — erste Versuche, deren Mängel Pfleiderer nicht verkennen will — und des sie abschliessenden „Prachtsdialog" Protagoras; schon hier wird aber S. 153 auch die Unterscheidung der gewöhnlichen, auf ὀρθὴ δόξα, und der höheren, auf Wissen beruhenden Tugend herbeigezogen, welche uns doch in dem nach Pfleiderer erheblich späteren Meno zuerst begegnet und somit, der „genetischen" Methode zufolge, auch dort erst zu erwähnen gewesen wäre. Es folgt S. 155—247 u. d. T. „Platos Staatslehre in ihrer sokratisch-realistischen Form" eine Uebersicht über den Inhalt derjenigen Theile der Republik, aus denen diese nach P.'s, ihm selbst als unumstössliche Thatsache geltender, Hypothese bei ihrem ersten Erscheinen bestand; dabei hält sich indessen der Verfasser nicht streng an die Reihenfolge der Erörterungen in der Rep., und erweitert seinen Auszug aus dieser nicht blos durch Mittheilungen aus andern platonischen Schriften, sondern auch durch zahlreiche historisch-politische Bemerkungen, welche allerdings mitunter (wie S. 197f. 245f.) an die Darstellung der platonischen Philosophie nur lose angeknüpft sind. Wenn S. 214 die Möglichkeit zugegeben wird, dass B. VIII. IX der Rep. erst nach Plato's erster sicilischer Reise und den ihr von P. vorangestellten Schriften verfasst sein könnte, ist diess desshalb unerheblich, weil sie auch in diesem Fall älter als der Phädrus und mit der Ideenlehre noch unbekannt (hierüber Arch. I, 607f.) sein sollen. S. 247—275 folgt eine Besprechung derjenigen Schriften, in denen sich nach P. der Uebergang von Plato's erster Periode zur zweiten ankündigt: Apologie, Krito, Euthyphro, Gorgias, Meno. Den Grund für die Verbitterung gegen das athenische Staatswesen, die in mehreren von diesen Schriften hervortritt, und den entscheidenden Anstoss zu Plato's Weltflucht und zur Ausbildung der transcendenten Ideenlehre erkennt aber P. nicht etwa in der Hinrichtung des Sokrates. Eine so „weinerliche Empfindsamkeit" (S. 250) lag dem Philosophen durchaus fern, und er hatte auch wirklich (S. 278) „ein volles Recht zu einer so tiefen Bitterkeit doch erst . . . nach Ablehnung

seines . . . Reformplans, aber noch nicht als erst die Verwerfung . . . des Sokrates mit Einschluss seines Todes vorlag.“ Jener Grund lag vielmehr in dem Misserfolg, den Plato mit der ersten Ausgabe seiner Republik erfahren hatte. Als die Hoffnung auf eine Reform des athenischen Staatswesens nicht in Erfüllung gieng, und auch sein Besuch in Syrakus ergebnisslos blieb, verlor der Philosoph den Glauben an die Menschheit und warf sich statt der praktischen Reformbestrebungen jener „immer abgezogener werdenden idealistischen Spekulation über das Jenseits der Dinge und der Seele“ in die Arme, welche nach S. 276 die zweite Periode der platonischen Philosophie, „Platos Sturm- und Drangperiode“ (S. 290) bezeichnet.

Die Schriften dieser Periode sind „in ungefährer Reihenfolge“ Gorg., Meno, Phädr., Rep. X, Theät., Krat., Soph., Euthyd., Polit., Parm., „Rep. B“ (V, 471 C—VII, Schl.), Phädo. Im Phädrus (S. 282ff.) wird die bekannte Stelle über Isokrates, die „man seither εὐήθως und gerührt als christlich dargebotene Bruderhand auffasste“, für Ironie erklärt und dadurch aus einer Anerkennung in eine „Verhöhnung“ umgedeutet, welche Isokrates selbst freilich (nach seiner von Usener nachgewiesenen Benutzung des Phädrus c. Soph. 17 zu schliessen) gar nicht bemerkt haben müsste. Für die Entwicklung der platonischen Lehre in ihrer zweiten Periode ist das entscheidende die der Ideenlehre, welche S. 292—397 vom Phädrus bis zum Phädo verfolgt wird. „Das letzte und stärkste Motiv der Ideenlehre“ ist Plato's „tiefe Verstimmung über das ihn anekelnde Diesseits“; erst ihr zweites Motiv bildet die sokratische Begriffsphilosophie (S. 293). In ihrer Entwicklung unterscheidet der Verfasser (296f.) ihren „mythisch aufleuchtenden Anfang“, die dialektischen Aus- und Durchführungsversuche und endlich „die Rettung aus aller Noth zum mystischen Gipfel“. Das erste Stadium wird (S. 297ff.) vom Phädrus und Meno vertreten, das zweite vom Theätet (S. 304ff.), Kratylus (318ff.), und der zusammengehörigen Gruppe: Sophist (dessen S. 242 Bff. auch P. 345 auf Euklides bezieht) nebst Euthydem, Politikus, Parmenides (S. 327ff.); das dritte von Rep. V, 471 C—VII Schl. (S. 380ff. 495), dem Ersatz für den fehlenden Φιλόσοφος. Den abgebrochenen Schluss des Parmenides erklärt sich P. S. 377f. daraus, dass Plato „nach voll-

endeter Durchdrückung seiner Dialektik das von Anfang an bängliche Vorgefühl des Misslingens zur leidigen Gewissheit geworden war." Statt der dialektischen Vermittlung zwischen dem Jenseits und Diesseits zieht er sich jetzt (nach S. 381—392) in den als Sonderschrift erschienenen obengenannten Büchern der Republik auf die gewaltsame mystische Erhebung zur Idee des Guten zurück, in der die absolute Realität und das absolut Werthvolle zugleich angeschaut werden. Im Phädo dagegen (S. 392ff.) „beginnt die vorangegangene δαιμονία ὑπερβολή" bereits „einer maassvollen Schwichtigung und Ergebung zu weichen", wenn auch „der Ton und Geist des Phädo noch ziemlich derselbe ist wie in Rep. B." — Im Anschluss an diese Auseinandersetzung über die Entwicklung der Ideenlehre in Plato's „zweiter Periode" und in Uebereinstimmung mit seinen hier dargelegten Ansichten bespricht Verfasser S. 397 bis 416 die gleichzeitige Entwicklung der „Dialektik" d. h. der Methode und Methodenlehre, und S. 416—469 „das Jenseits der Seele mit Prä- und Postexistenz, ihr vorübergehendes Dasein als Gast auf Erden und die ihr ziemende ascetisch weltfremde Ethik." Den Abschluss dieser Erörterungen bildet S. 470—523 ein Abschnitt unter der Ueberschrift: „Der langsame Abstieg des Philosophen aus der zweiten Periode in die dritte." P. sucht hier unter Voraussetzung und weiterer Verfolgung seiner Annahmen über die Reihenfolge der platonischen Schriften (und desshalb wohl auch nur für solche, welche diese Annahmen theilen, überzeugend) zu zeigen, wie Plato unter dem Eindruck seines politischen Misserfolgs bei Dionys I von der „eisigen Gletscherhöhe" des misanthropischen Pessimismus und des „Transcendenzfiebers" (S. 485), die in Rep. VI. VII ihren Höhepunkt erreicht haben, allmählich wieder zu der heitereren und natürlicheren Weltansicht herabsteige, welcher wir in seiner dritten Periode auf's neue begegnen.

Der Charakter dieser Periode besteht nach P. in einem „Kompromiss zwischen der idealistischen Richtung zum Jenseits und der realistischen Stellung im Diesseits"; und als die Urkunden dieses Compromisses betrachtet er das Gastmahl, die Gesammtredaktion der Republik, Timäus, Kritias, Philebus, Gesetze. Aus der ausführlichen Zergliederung des Symposion (S. 523—574) hebe ich

die Bemerkung (S. 528) hervor, welcher niemand den für sie erhobenen Anspruch auf Neuheit bestreiten wird, dass im Eingang desselben die Schilderung des tollen Apollodor, „den wir aus Phädo 59 A und 117 D als männliches Klageweib (oder wie es S. 530 heisst, als „maasslos jammernden, ja brüllenden") kennen", nichts anderes enthält als „ins Komische verzerrt und stark übertrieben, die Züge des Plato selbst, nämlich in den Tagen jener δαιμονία ὑπερβολή der Rep. B. jener schwärmerischen Ueberstürzung, jener krankhaften, mit allem und jedem unzufriedenen herben Weltflucht, jener psychologisch so merkwürdigen Mischung „von fast hochmüthiger Steigerung und an sich selbst verzagender Niedergeschlagenheit" welche dem Verfasser aus Rep. VI. VII entgegentritt. In einem S. 536 ff. eingeschalteten Rückblick auf den Phädrus versucht P. u. a. zu beweisen, dass wir in der ersten Sokratesrede des letzteren „ohne allen Zweifel gar nichts anderes vor uns haben als Platos Zurücknahme seiner eigenen Schmähung des ἔρως τύραννος in Rep. IX, 572 B—580 D, auf die auch aus der zweiten 252 B f. gehe; während ebd. 250 C „sicherlich" „und sogar philologisch beweisbar" ein späterer Einsatz aus der Zeit ist, in der Plato das Symposion schrieb. Dass dieses seine Penia dem Plutos des Aristophanes entnommen habe, wird S. 559 nur als möglich hingestellt; was dort V. 510 ff. steht, „sagt auch schon Theokrit". — Unter den Compromissdialogen, welche Verfasser auf das Gastmahl folgen lässt, und deren oben angegebenen Charakter er S. 574—589 weiter erörtert, behandelt er S. 589—615 zuerst den Philebus, wiewohl er der Ansicht ist, er sei zwar gleichzeitig mit dem Timäus geplant und in den Grundgedanken entworfen, aber doch erst nach ihm wirklich ausgeführt worden; dass Rep. IX, 580—588 auf ihn Bezug nimmt, wird zugegeben, daraus aber nur geschlossen, dieser Abschnitt sei „ein verbessernder Nachtrag zum Philebus" und ein späteres Einschiebsel in die Rep. (S. 595. 608 ff.). Der Verfasser glaubt diese Annahme „mit durchschlagender Beweiskraft versehen zu können:" dass Rep. VIII, 545 E ff. (die platonische Zahl) gleichfalls erst bei der Ueberarbeitung (oder „Zusammenredaktion") der Rep. eingefügt worden sei, wird (S. 614) vermuthet. Jene Ueberarbeitung der Rep. selbst, welche „durch eine Ueberfülle von Anzeichen für

Jeden, der sehen will, feststeht," fällt nach S. 691 ff. wahrscheinlich in die Zeit vor dem Timäus und dem auf diesen folgenden Philebus. Da aber Rep. IX. 580 ff. ein Nachtrag zum Philebus sein soll, müsste auf ihre letzte Redaktion noch eine allerletzte gefolgt sein. — S. 608—689 sind dem Timäus gewidmet. Von den Grundgedanken dieses Gesprächs, deren Erörterung Verfasser als seine Hauptabsicht bezeichnet, bespricht er S. 626 ff. zunächst die sogenannte Materie. Er will die Gründe nicht verkennen, welche dafür sprechen, dass Plato statt einer raumerfüllenden Substanz nur den Raum selbst für den Grund der Körperlichkeit hält; bleibt aber schliesslich bei einem „schwebenden non liquet" (S. 632) stehen. Der Demiurg ist, wie im Grunde schon die Idee des Guten, ein immerhin ernst gemeintes „unsagbares Mittelding von eigentlicher Idee und vernünftig persönlichem Geist" (S. 639); ähnlich (S. 640 f.) die geschaffenen Götter. Auch hinsichtlich des θεὸς ἀεὶ ὤν „reicht es nicht zu einer runden und netten Entscheidung" (S. 643). Die Nachbildung der Ideen in der Welt ist auch nach dem Verfasser theils durch die mathematischen Massverhältnisse (S. 650 ff.), theils durch die Weltseele (S. 682 ff.) vermittelt. Aus Anlass der ersteren wird S. 667 ff. auch berührt, „was uns zunächst blos durch die kritische Berichterstattung des Aristoteles, also an und für sich mässig zuverlässig" über Plato's Lehre von den Idealzahlen überliefert ist. Die Vermuthung, dass Tim. 62 C—63 E ein späterer Einsatz sei, und Plato's Polemik neben Demokrit in dieser Stelle vielleicht auch Aristoteles gelte, (der ja aber bei dieser Frage mit Plato gegen Demokrit streitet), leitet P. S. 659 mit den Worten ein: „Gelegentlich bemerkt kommt mir bei der hier behandelten Timäusstelle . . . wieder so ein müssiger Einfall" u. s. w. — Zum Schluss widmet der Verfasser S. 689—866 dem Kritias (697—714) und den Gesetzen eine sehr ausführliche Besprechung, an der allerdings auch den längeren und kürzeren λόγοι ἐξωτερικοί, an denen dieser Abschnitt besonders reich ist, ein nicht ganz unerheblicher Antheil zukommt. Den Werth der Gesetze, der im allgemeinen zur Zeit nicht unterschätzt wird, schlägt Verfasser noch höher an, als diess in der Regel geschieht. Wie sie ihre jetzige Gestalt erhielten, will er nicht näher unter-

suchen, glaubt aber (S. 715 f.), sie seien aus Plato's ungeordneten und sehr ungleichartig ausgearbeiteten Konzepten von Philippus wesentlich unverändert herausgegeben, und es seien uns in ihnen (S. 725 aus Anlass der bösen Weltseele) auch manche „nur vereinzelte aber sachlich unmassgebliche Ausbrüche einer trüben Altersstimmung“ erhalten worden. Ihre Abzweckung betreffend ist er der Meinung (S. 742), es seien nicht alle ihre Bestimmungen wirklich als Gesetze, sondern viele von ihnen „als blosse Mahnungen, ja u. U. als bewusst fromme Wünsche“ anzusehen. Sehr eingehend wird S. 841—863 die Rolle erörtert, welche in den Gesetzen, namentlich B. X, der Religion angewiesen ist. Dagegen wird dem Leser über die (S. 667 f. doch nur leicht gestreifte) letzte Form der platonischen Metaphysik nichts genaueres mitgetheilt. Wer mit dem wirklichen Sachverhalt nicht vorher schon bekannt ist, muss dadurch fast unvermeidlich auf die Meinung kommen, Plato's Thätigkeit sei während der letzten, vielleicht zehn und mehr Jahre umfassenden Zeit seines Lebens ausschliesslich den praktischen Bestrebungen gewidmet gewesen, welche in den Gesetzen zum Wort kommen; während uns doch nicht allein die aristotelischen, auf Plato's Lehrvorträgen beruhenden Mittheilungen, sondern auch andere unanfechtbare Zeugnisse und der ganze Charakter der alten Akademie mit voller Sicherheit erkennen lassen, wie lebhaft ihn eine abstrakte, ja abstruse, metaphysische Spekulation bis an sein Ende beschäftigt hat. — In einem litterarisch-geschichtlichen Anhang zu den Gesetzen gibt sich der Verfasser (S. 867—911) viele (meiner Ansicht nach allerdings ganz verlorene) Mühe, Teichmüllers Entdeckung zur Anerkennung zu bringen, dass der bittere Tadel, den Plato in den späteren Büchern der Gesetze, namentlich X und XII, gegen diejenigen richtet, welche das Dasein der Götter, oder wenigstens ihre Fürsorge für die Menschen, und den Vorrang der Seele vor dem Leibe leugnen, — dass dieser Tadel keinem Anderen gelte als Aristoteles, und zwar wegen der nikomachischen Ethik, welche demnach vor den genannten Büchern der Gesetze, gleichzeitig mit dem Philebus (S. 909) geschrieben, und somit (S. 906) „zu Ende der fünfziger Jahre des 4. Jahrhunderts erschienen ist“. Dabei verbirgt er sich nicht, dass die Ethik und Plato's herbe Ver-

urtheilung dieser Schrift und ihres Verfassers doch unmöglich der gleichen Zeit angehören könnte, wie solche Werke, in denen Aristoteles noch ganz Plato's Spuren nachgieng. Aber er weiss sich zu helfen. Die Polemik der Gesetze gegen die Ethik ist „handgreiflich" und „unverkennbar" (S. 898), und dieser Handgreiflichkeit gegenüber müssen alle anderen Erwägungen zurücktreten. „Die von der Eth. Nic. inhaltlich so weit abliegenden verlorenen Gespräche, insbesondere der noch ganz schülerhaft platonisirende Eudemus als Nachbildung des Phädo, auch der Προτρεπτικὸς und Π. φιλοσοφίας müssen um gerne zehn Jahre früher angesetzt werden, als man uns seither belehrt hat. Denn die völlig unmassgebliche Notiz eines Cicero und Plutarch über die von ihnen wohl einfach vermuthete Veranlassung des Eudemus, welche auf das Jahr 352 führen würde, stört uns keinen Augenblick." Ob uns etwa der Umstand stört, dass Aristoteles selbst in einer bekannten Stelle des Eudemus (Fr. 37 R.) den Tod seines Freundes in das fünfte Jahr nach der Ermordung Alexanders von Pherä, d. h. in Ol. 106, 4 verlegt hatte, und somit den Eudemus unmöglich zehn Jahre vorher geschrieben haben kann, erfahren wir nicht; es scheint aber nicht der Fall zu sein. Ebensowenig stören uns offenbar so überflüssige Fragen, wie die, ob der ganze Charakter der Ethik, ihr Lehrgehalt, ihre Terminologie, ihre Bezugnahme auf andere aristotelische Lehrschriften und auf die platonischen Gesetze selbst (Eth. X, 1180a 5ff., Gess. I X, 853 B. f. Eth. I, 7. 1098 b 7. Gess. VI, 753E), ihr Zusammenhang mit der Politik, ihre Bemerkungen über Eudoxus und Speusippus u. s. w. sie so früh anzusetzen erlauben. — S. 911—921 schliesst der Verfasser seinen Anhang mit allgemeineren Bemerkungen über die Geistesart des Plato und Aristoteles.

Ueber Sokrates liegt mir ausser den bisher besprochenen Darstellungen und der unseren Lesern aus Arch. X, 50—66 bekannten Abhandlung Joël's „Der λόγος Σωκρατικός" nur eine kleine Arbeit vor, die ihrem nächsten Zweck ganz entspricht, aber selbstverständlich keine weitergehenden Ansprüche erhebt:

Arleth, E., Sokrates. Samml. gemeinnütz. Vortr. Nr. 212. Prag 1896. 10 S.

Einen beachtenswerthen Beitrag zur Kenntniss Xenophon's liefert

Köhler, U., Ueber die Πολιτεία Λακεδαιμονίων. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1896, XV. S. 361—377.

K. sucht hier die Vermuthung zu begründen, dass Xen. für seine obengenannte, wie er annimmt, um 376 v. Chr. verfasste Schrift nicht allein Kritias' Πολιτεία Λακεδαιμονίων sich zum Vorbild genommen, sondern auch den Anstoss zu ihrer Abfassung durch das Erscheinen der platonischen Politie erhalten habe, welcher letztere Punkt mir aber doch noch weiterer Untersuchung zu bedürfen scheint.

Birt, Th., Zu Antisthenes und Xenophon. Rhein. Mus. f. Philol. LI (1896) 153—157.

Im Anschluss an sein 1893 erschienenes (Arch. VII, 100 f. angezeigtes) Programm über die Memorabilien führt Verf. hier aus, dass das vierte Buch dieser Schrift — welches er für einen eigenen, mit dem Symposion und dem Oekonomikus auf Einer Linie stehenden Nachtrag zu Xenophons apologetischem Hauptwerk (Mem. I—III) hält — Antisthenes' Schrift περὶ παιδείας nachgebildet gewesen sei und auch selbst diesen seinem Inhalt entsprechenden Titel geführt habe; dass es jedoch in seiner, nach den zwei einleitenden Kapiteln c. 3, 1 angedeuteten, aber durch die Voranstellung von c. 5 vor c. 6 nochmals modificirten Disposition die seines Vorgängers corrigire.

Von Arbeiten über die platonischen Schriften nenne ich zuerst:

ab Arnim, Jo., De Platonis dialogis Quaestiones philologicae. Rost. Proöm. f. 1896/97. 21 S. 4°.

Es ist diess einer von den immer neu auftretenden Versuchen, die Reihenfolge der platonischen Schriften nach sprachstatistischen Merkmalen zu bestimmen. Und es ist unstreitig ein Zeugniss für die Bedeutung der hiemit in Angriff genommenen Untersuchung, dass sie fortwährend, seit die Aufmerksamkeit zuerst auf sie gelenkt wurde, für viele von unseren Philologen und Philosophiehistorikern einen Reiz hat, welcher sie die Mühseligkeit der Arbeiten überwinden lässt, die sie erfordert. Aber um zu einem

einigermassen gesicherten Ergebniss zu führen, müsste ihr, wie ich schon öfters auseinandergesetzt habe, ein viel umfassenderes Bild von der Eigenthümlichkeit und den Veränderungen des platonischen Sprachgebrauchs zu Grunde gelegt werden, als uns bis jetzt eines zu Gebote steht. Es müssten ferner die verschiedenen bei der Entscheidung über die Abfassungszeit einer Schrift in Betracht kommenden Kriterien vollständiger mit einander verknüpft und umsichtiger gegen einander abgewogen werden, als diess von unseren Sprachstatistikern zu geschehen pflegt. Es müsste aber auch die Grundfrage: ob und unter welchen Umständen und mit welcher Sicherheit die Zeitfolge der Schriften eines und desselben Verfassers sich auf sprachstatistischem Weg ausmitteln lässt, endlich einmal an der Hand des reichlich hiefür bereitliegenden Materials untersucht werden [1]. So lange diese Bedingungen nicht erfüllt sind, werden alle Versuche, aus sprachstatistischen Beobachtungen abschliessende Ergebnisse über die Chronologie der platonischen Schriften zu gewinnen, verfrüht sein. Auch der Verfasser der vorliegenden Abhandlung verkennt diess nicht (vergl. S. 4. 20); er scheint mir aber doch die Beweiskraft der sprachstatistischen Wahrnehmungen, die er uns darin vorlegt, immer noch erheblich zu überschätzen. Seine Anordnung der platonischen Gespräche wird hier durch eine Vergleichung der Ausdrücke begründet, deren sie sich zur Bejahung bedienen; ein Punkt, dem schon vor Jahren auch C. Ritter (in der Bd. II, 676 ff. besprochenen Schrift) seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Die mindestens ebenso wichtige (a. a. O. 680 f. berührte) Frage nach der Häufigkeit des Wechsels von Frage und Antwort hat A. in seine rein sprachstatistische Untersuchung so wenig, wie sein Vorgänger in die seinige, einbezogen. Sein Ergebniss aber (S. 20) ist dieses: Vor Platos erster sicilischer Reise seien Prot., Euthyphro, Krito, Apol., Charm., Hipp. d. Kl., Euthyd., Gorg., Meno, Krat. verfasst; zwischen der ersten und zweiten Lach., Rep. I, Phädo, Symp., Lys., Parm., Theät., Phädr., Rep. II—IX; zwischen der zweiten

[1]) Wie irreführend unter Umständen die Voraussetzungen sind, welche von unsern Sprachstatistikern nicht selten wie Axiome behandelt werden, habe ich Bd. XI, 1 ff. dieser Zeitschrift an einer Stichprobe nachgewiesen.

und dritten Rep. X, Soph., Pol.; nach der dritten Phileb. und Gesetze (Tim. u. Krit. bleiben als zu undialogisch ausser Rechnung). Die Erwägungen, mit welchen diese Annahmen begründet werden, im einzelnen zu verfolgen, ist mir hier nicht möglich; aber wenigstens an einer Gelegenheit zur Prüfung seines Verfahrens, die der Verfasser selbst uns darbietet, will ich nicht vorbeigehen. S. 5 f. bemerkt A.: die häufigsten Bejahungsformeln seien bei Plato die adverbialen und unter diesen besonders die drei: ναί, πάνυ γε, πάνυ μὲν οὖν. Im Gebrauch dieser Wörter zeigen sich aber erhebliche Unterschiede unter den platonischen Schriften. In einem Theil derselben bilden die drei ebengenannten Wörter zusammengenommen mehr als die Hälfte aller in ihnen vorkommenden Bejahungen; in einer zweiten Klasse weniger als die Hälfte, aber mehr als ein Drittheil; in einer dritten weniger als $^1/_4$: in einer vierten (die aber eigentlich die dritte wäre) mehr als $^1/_4$, aber weniger als $^1/_3$. In diesem Sachverhalt glaubt A. einen augenscheinlichen Beweis für seine Ansicht über die Reihenfolge der Gespräche zu sehen. Es liegt nun am Tage, dass diess nur unter der Voraussetzung angeht, die Verschiedenheiten im Gebrauche von ναὶ u. s. f. können nur von einer stetig fortschreitenden Umwandlung des platonischen Sprachgebrauchs herrühren; denn wenn sie auch andere Gründe haben können, ist die Möglichkeit aufgehoben, von dem häufigeren oder selteneren Vorkommen der ναὶ u. s. w. auf die frühere oder spätere Abfassung der Gespräche zu schliessen. Gilt aber jene Voraussetzung für die verschiedenen Gespräche, so muss sie auch für die verschiedenen Theile der grösseren Werke gelten; denn auch diese sind doch nicht gleichzeitig niedergeschrieben, und ob sie auch nur unmittelbar aufeinanderfolgten, muss denen, die es bestreiten, gegenüber erst untersucht, und müsste auf dem Standpunkt des Verfassers eben mit Hülfe der Sprachstatistik ermittelt werden. Wie verhält es sich nun hiemit? wie bewährt sich Arnim's Voraussetzung in einem Falle, in dem sie an bekannten Grössen geprüft, nicht unbekannte aus ihr heraus bestimmt werden sollen? A. hat sich die dankenswerthe Mühe gegeben, die Häufigkeit der ναὶ u. s. w. auch für die einzelnen Bücher der Rep. und der Gesetze (von denen

aber V und XI nicht in Betracht kommen) festzustellen. Da ergibt sich denn, wenn wir seine Angaben um der Uebersichtlichkeit willen auf einerlei Ausdruck zurückführen, das nachstehende. Auf 100 Bejahungen kommen ναὶ und πάνυ: Rep. I 36,0; II 20,0; III 15,5; IV 23,0; V 20,6; VI 9,4; VII 11,9; VIII 18,3; IX 14,7; X 32,4. Gess. I 28,5; II 18,8; III 17,6; IV 17,4; VI 14,2; VII 20,9; VIII 6,2; IX 4,0; X 22,0; XII 15,0. Diess ist so ziemlich das Gegentheil dessen, was man nach A. erwarten müsste. Er setzt voraus, dass die relative Zahl der ναὶ u. s. f. bei Plato mit den Jahren immer mehr abgenommen habe, dass man daher ein Gespräch um so später zu setzen habe, je kleiner sie in ihm ist. Hier zeigt sich statt dessen, dass sie zwischen früheren und späteren Stücken auf's unregelmässigste wechselt. Die Prozentzahl der ναὶ u.s.f. schwankt in den 10 Büchern der Rep. zwischen 36 und 9,4, in denen der Gess. zwischen 28,5 und 4; und in keiner von beiden Schriften findet von den höchsten Zahlen zu den niedrigsten ein stetiger Uebergang statt: in der Rep. haben B. I und X die höchsten Zahlen, VI und VII die kleinsten, in den Gess. VIII und IX die kleinsten, X die zweithöchste, und sowohl X als I eine höhere als 7 (B. I als 8) von den 10 Büchern der Rep. Wie lässt sich da die Voraussetzung noch festhalten, dass die grössere Prozentzahl der ναὶ und πάνυ ein sicheres Merkmal der früheren Abfassung sei? Wie kann man beispielsweise behaupten, der Phädrus müsse jünger sein als der Phädo und das Gastmahl, weil er unter 100 Bejahungen nur 17,7 durch ναὶ und πάνυ hat, jene 43.5 und 40,7, während er doch auch nach A. älter und sogar erheblich älter ist als Rep. X mit 32.4, Gess. I mit 28,6, Soph. mit 29,5? Hält ihn andererseits A. dem Obigen zufolge für viel jünger als der Euthydem: wie verträgt es sich damit, dass Plato dem Isokrates, auf den er im Phädrus noch so grosse Hoffnungen gesetzt hat, am Schluss des Euthydem, als Antwort auf die Sophistenrede, ein für allemal den Abschied gibt? Diese letztere Frage setzt Arnim (S. 21) wirklich in eine Verlegenheit, aus der er sich nur durch die Vermuthung zu helfen weiss, Plato möge wohl in seinen reiferen Jahren seinen Ausfall gegen Isokrates (dem er im Euthydem doch nur die reine Wahrheit gesagt hatte) bereut und sich seiner gegen Antisthenes angenommen haben. Ge-

nützt hätte ihn das freilich nichts, denn der eitle Rhetor hat ihn ja bis über seinen Tod hinaus mit seinen Gehässigkeiten verfolgt. Indessen ist diese Auskunft um nichts annehmbarer als die, mit der sich Ritter (vergl. Bd. II, 686) aus der gleichen Verlegenheit zu ziehen sucht, oder als Pfleiderers (S. 276 angeführte) Umdeutung der Phädrusstelle. Wenn Plato (was mir allerdings sehr unwahrscheinlich ist) ein Pflaster auf die Wunde hätte legen wollen, die er Isokrates im Euthydem geschlagen hatte, so hätte dieses doch nur darin bestehen können, dass er ihm bezeugte, er zeige neuerdings mehr Verständniss für die Philosophie als früher. Konnte er ihm aber diess nicht bezeugen — und er konnte es ja wirklich nicht — so wäre es die seltsamste Art von Ehrenerklärung gewesen, über den jugendlichen Isokrates Erwartungen aussprechen zu lassen, von denen Jedermann wusste, dass sie nicht in Erfüllung gegangen waren. — Ich kann hier, wie gesagt, nicht weiter auf das Einzelne der vom Verfasser versuchten Beweisführung eingehen. Seine sorgfältig gesammelten und geordneten Beobachtungen werden für diese Untersuchungen nicht verloren sein, wenn auch die Schlüsse, die er daraus zieht, über ihre wirkliche Beweiskraft m. E. weit hinausgehen.

Ein Vortrag von Th. Gomperz über die Apologie, über welchen die Verhandlungen der 43. Versammlung deutscher Philologen (Leipzig 1896) S. 73f. berichten, kommt zu dem Ergebniss: Der Inhalt der sokratischen Reden sei zwar nicht urkundlich verbürgt, enthalte aber nichts, was Sokrates nicht gesagt haben könnte; der Gang des Processes sei im wesentlichen richtig dargestellt; der Inhalt der Schrift zwar kein buchstäblich treuer Bericht, aber auch keine freie Dichtung, sondern „stilisirte Wahrheit“. Von dieser Voraussetzung geht G. bei seiner Darstellung der Gerichtsverhandlung gegen Sokrates Griech. Denker II, 79—89 (auf die hier noch nicht eingegangen werden kann) aus. In demselben Sinn habe ich mich wiederholt, zuletzt Arch. XII, 229 ff., geäussert.

Wetzel, Ueber die Composition, den litterarischen Charakter und die Tendenz der platonischen Apologie d. Sokr. Gymnasium XIV, 23 ff.

ist mir nur dem Titel nach bekannt.

Landwehr, Ueber die Aechtheit des platonischen Dialogs Laches und seine Verwendbarkeit im Gymnasialunterricht. Ravensburg 1895. 25 S. 4°. Gymn. progr.

untersucht die erste von den zwei im Titel bezeichneten Fragen, die uns hier allein angeht, nach einleitenden Bemerkungen über Reihenfolge und Aechtheit der platonischen Schriften, S. 7—22 seines Programms. Die Bekanntschaft des Aristoteles mit dem Laches wird für unerweislich erklärt, dass der Laches auf andere platonische Schriften oder solche auf ihn hindeuten, wird bestritten, und schliesslich theils wegen der Abweichungen vom platonischen Sprachgebrauch, die der Verfasser zu bemerken glaubt, theils wegen einiger ihm verdächtigen „Coincidenzen" mit Platonischem die Unächtheit des Gesprächs wahrscheinlich gefunden. Doch will Verfasser nicht verkennen, dass seine Gründe vielleicht mehr subjektive als allgemein gültige Ueberzeugungskraft haben.

Nur zu nennen habe ich hier die im IX. Bd. dieser Zeitschrift erschienenen Plato betreffenden Abhandlungen:

Wirth, A., Platons Lysis nach 394 v. Chr. entstanden. S. 163 f.

Apelt, Die neueste Athetese des Philebos. S. 1—23.

Horn, F., Zur Philebosfrage. S. 271—297. (Entgegnung auf Apelts Artikel).

Benn, The Idea of Nature in Plato. S. 24—49.

Sartorius, Plato und die Malerei. S. 123—148.

Lutoslawski's ebd. S. 67—114 enthaltene Selbstanzeige ist schon Bd. XI, 153 ff. besprochen worden.

(Vahlen, J.) Index Lectionum. 1896, S. S. Berlin. 12 S. 4°. Der Verfasser zeigt in eindringender Erörterung, für mich überzeugend, dass wir keinen Grund haben, in der Stelle des Phädo 80 E an den Worten: τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως Anstoss zu nehmen und statt ῥᾳδ. das neuerdings dafür vorgeschlagene ἀῤῥάτως oder sonst etwas einzusetzen; dass wir vielmehr in beiden Fällen einen annehmbaren Sinn erhalten, sowohl wenn wir das ῥᾳδίως mit τεθνάναι als wenn wir es, was er vorzieht, mit μελετῶσα verbinden. Dass aber bei dieser Gelegenheit für den Platoniker auch noch manche weitere Belehrung abfällt, war nicht anders zu erwarten.

Ritter, C., Platos Politicus: Beiträge zu seiner Erklärung. Ellwangen 1896. 32 S. 4°. Gymn. progr.

Nach einer eingehenden Uebersicht über den Inhalt und Gedankengang des Politikus (S. 1—13) bespricht der Verfasser in den Anmerkungen, welche den Rest seines Programms einnehmen, verschiedene, seiner Ansicht nach weiterer Aufklärung bedürftige Punkte. Ich hebe von denselben die folgenden heraus. Zu S. 257 A äussert R. (S. 14) die Ansicht, Plato habe gar nicht die Absicht gehabt, neben dem Sophisten und dem Staatsmann auch den Philosophen in einem eigenen Gespräch zu behandeln, da ja mit der Feststellung jener beiden Begriffe auch der des Philosophen aufgehellt sei, und der wahre Staatsmann mit dem Philosophen zusammenfalle. Allein dass es Plato deshalb überflüssig gefunden habe, den Φιλόσοφος zu schreiben, wüssten wir nur dann, wenn er selbst dieses etwa am Schluss des Politikus ausgesprochen hätte. Da er diess nicht gethan hat, bleibt das am Anfang des Gesprächs wiederholte Versprechen, den Philosophen besonders zu behandeln, in Kraft. Wir können daher nur annehmen, Plato habe beim Erscheinen des Politikus noch beabsichtigt, den Begriff des Philosophen in einem eigenen Gespräch in ähnlicher Weise, wie im Sophisten und Politikus die beiden andern, zu untersuchen, sei aber in der Folge von der Ausführung dieser Absicht zurückgekommen. Was ihn dazu veranlasste, wissen wir ebensowenig, als wir wissen, was ihn bestimmte, den Kritias unvollendet und den Hermokrates ungeschrieben zu lassen. Man kann vermuthen, der Fortgang des Euklides zu der parmenideischen Lehre vom Einen Sein und seine von hier aus auf die Ideenlehre gerichteten Angriffe haben den Philosophen bestimmt, ihnen im Parmenides entgegenzutreten, und darüber sei die Ausführung des Φιλόσοφος unterblieben; und diese Vermuthung ist durch die Versicherung des Verfassers (S. 16), dass die Sprachstatistik die Priorität des Parmenides und der Republik vor dem Sophisten beweise, so kategorisch sie auch lautet, schwerlich widerlegt. Aber auch, wenn der Parmenides später ist als der Sophist und der Politikus (wie ich diess aus den Ph. d. Gr. IIa, 547. Arch. IV, 194 f. entwickelten Gründen annehme), so lässt sich doch immer nur vermuthen, aber

nicht beweisen, dass gerade seine Abfassung und nicht irgend ein anderer Umstand dem Φιλόσοφος in den Weg trat. Seine späte Datirung des Sophisten nöthigt nun R. wie Andere, die in diesem Gespräche bestrittenen „Ideenfreunde“ statt der Megariker in Leuten zu suchen, „die stehen geblieben sind auf einem Standpunkt, den Plato selbst früher eingenommen“. (S. 28.) An der Frage jedoch, ob Plato jemals, wie seine εἰδῶν φίλοι (Soph. 248 C., 249 C f.), behauptet hat, dem Seienden komme keine δύναμις τοῦ ποιεῖν zu, und das Weltganze sei ohne Bewegung (τὸ πᾶν ἑστηκός), und ob jede Spur dieser Annahme in seinen Schriften fehlen könnte, wenn sie in seiner Schule so tiefe Wurzeln geschlagen hatte, dass er noch in seiner letzten Periode ihre Berichtigung nöthig fand — an dieser Frage geht R., wie bisher alle Freunde dieser Deutung, vorbei. — Die Auffassung des Mythus 268 E ff. wird von R. S. 22 in einem nicht ganz unerheblichen Punkte berichtigt. Richtig ist auch (S. 22 f.), dass der Politikus von der Weiber- und Kindergemeinschaft der Republik nichts weiss; aber mit S. 272 E lässt es sich nicht belegen. — Pol. 283 D ff. wird S. 25 ff. ausführlich erörtert; mir ist die Erklärung des Verfassers zu gesucht, und ich sehe namentlich nicht, wesshalb 283 E die Worte: τὸ τὴν τοῦ μετρίου φύσιν ὑπερβάλλον καὶ ὑπερβαλλόμενον ὑπ' αὐτῆς ἆρ' οὐκ αὖ λέξομεν ὡς ὄντως γιγνόμενον; nicht einfach zu erklären sein sollten: „werden wir nicht einräumen, dass ein Ueberschreiten des richtigen Masses und ein Zurückbleiben hinter demselben in Wirklichkeit vorkommt?“ Wenn es Soph. 254 D selbst vom μὴ ὄν heisst, es sei wirklich nichtseiend, ὄντως μὴ ὄν, warum sollte nicht in demselben Sinn von einem γιγνόμενον gesagt werden können, es sei ὄντως γιγνόμενον? — Am Schluss seiner Abhandlung gibt R. ein Verzeichniss aller Stellen des Politikus, in denen sich die Ausdrücke εἶδος und ἰδέα finden. Dieses Verzeichniss bestätigt für denselben, was vom Sophisten schon längst (m. plat. Stud. 187) bemerkt worden ist, dass die Ideen darin (abgesehen von den εἴδη der Megariker 246 B. 248 A) gar nicht als fürsichbestehende, sondern nur nach ihrer logischen Seite vorkommen.

Gleichzeitig mit dem ebenbesprochenen Programm erschienen die zwei zusammengehörigen Schriften desselben Verfassers:

1. Ritter, C., Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts. Lpz. Teubner. 1896. IX u. 162 S.
2. Ritter, C., Platos Gesetze. Kommentar zum griechischen Text. Lpz. Teubner 1896. IX u. 415 S.

Die erste von diesen Schriften ist eine sorgfältige, und, so viel ich sehe, nur an wenigen Punkten zu beanstandende Uebersicht über den Inhalt der Gesetze, die zwar auch für den Fachmann recht brauchbar, aber doch zugleich wesentlich zu einem Ersatz für diejenigen bestimmt ist, welche sie im Original zu lesen ausser Stand sind. Was daraus im einzelnen zu erwähnen ist, lässt sich mit der Besprechung der zweiten, ausführlicheren und wissenschaftlich bedeutenderen Schrift, des Commentars zu den Gesetzen, verbinden. Auch dieser ist, wie sich von dem Verfasser nicht anders erwarten liess, eine sorgfältige, auf genauer Kenntniss der platonischen Schriften und der hergehörigen neueren Litteratur beruhende Arbeit, durch welche das Verständniss von Plato's letztem Werke im einzelnen vielfach gefördert, manche Stelle richtiger erklärt, und nicht selten der überlieferte Text gegen voreilige Aenderungen in Schutz genommen wird. Dass sich nicht alles, was uns in dem Werke stört, auf exegetischem Wege beseitigen lässt, räumt auch R. ein. Er findet nicht allein in seiner Sprache manches, namentlich im 5. u. 6. Buch (S. 153), anstössig, sondern auch in der Darstellung mancherlei „Schwierigkeiten und Unklarheiten" (S. 54. 57. 59. 60. 166 u. ö.), manches „Ungeschickte" „Befremdliche" und „Unnatürliche" (S. 285. 290 o. 327 m. 332), „Verwirrung" im Texte (S. 209. 310) und zahlreiche Lücken (S. 87. 139. 262. 282), besonders fühlbare am Schluss des 6. Buchs (S. 179). Aber er glaubt diese Mängel nicht aus eigenmächtigen Eingriffen des Herausgebers, sondern umgekehrt daraus erklären zu sollen, dass dieser die ihm vorliegenden, der letzten Bearbeitung und schriftstellerischen Verknüpfung noch ermangelnden Concepte Plato's allzu mechanisch aneinanderreihte; und er bestreitet von diesem Standpunkt aus namentlich I. Bruns. Dass er hiebei wie überhaupt in seiner Polemik nicht ganz selten (z. B. S. 68. 340. 358 u.) in einen unnöthig verletzenden Ton verfällt, ist in seinem eigenen Interesse zu bedauern. Eine erschöpfende Untersuchung der Frage nach der Ent-

stehung der Gesetze lag nicht in seinem Plane. Dieser beschränkt sich im wesentlichen auf die Aufgabe, den Schriftsteller zu erklären, wenn er auch an einzelne Stellen umfassendere Erörterungen anknüpft. Um eine nähere Vorstellung von seinem Verfahren zu geben, will ich eine Anzahl seiner Erklärungen und namentlich solche kurz besprechen, welche für unsere Auffassung der platonischen Lehren und Schriften im Ganzen oder für die Gesammtansicht über unser Werk in Betracht kommen.

Dem bekannten Anachronismus in Betreff des Epimenides I, 642 D will R. S. 11 nach Bergk's Vorgang durch die Annahme entgehen, dass mit den 10 Jahren 10 Dodekaeteriden gemeint seien. Das ist aber schon der Wortbedeutung nach unmöglich; vollends ausgeschlossen wird es durch die Behauptung, als Epimenides nach Athen kam, habe man sich hier vor dem περσικὸς στόλος (aus dem Bergk einen, in jener Zeit ganz undenkbaren Angriff der Meder macht) gefürchtet: 120 Jahre vor Marathon gab es ja noch gar kein Perserreich. Die richtige Lösung gibt Diels Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1889, S. 394f. — S. 22—38 findet sich eine eingehende und beachtenswerthe Untersuchung über μουσική, ὄρχησις, ᾠδὴ und andere Ausdrücke, die sich auf die Kunst und die durch sie bewirkte Bildung beziehen, namentlich das in den Gesetzen vieldeutig gebrauchte σχῆμα. — S. 45—69 gibt sich R. viele Mühe, die „Unklarheiten, Lücken und Unebenheiten", welche auch er in den Ausführungen des II. Buchs über den dionysischen Chor (den der Alten) und in ihrem Verhältniss zu denen des ersten über die erzieherische Verwendung des Weingenusses einzuräumen nicht umhin kann, möglichst zurechtzulegen und Bruns' daher genommene Einwendungen gegen die Aechtheit dieser Abschnitte zu widerlegen, wozu ihm u. A. auch die S. 350 wiederholte, durch den platonischen Text schwer zu begründende Vermuthung dient, dass für den dionysischen Chor selbst zwei Abtheilungen, eine niedere und eine höhere, die Vorschule für die nächtliche Versammlung des XII. Buchs, geplant seien. So manches Richtige er aber auch bemerkt, so macht seine Erörterung schliesslich doch den Eindruck, als ob sie ihn selbst nicht durchaus befriedige; wie diess bei einer Rechnung nicht zu verwundern wäre, in die so

viele unsichere Elemente eingestellt werden müssen. — III, 677 Cf. lassen sich die Schwierigkeiten, die R. durch eingreifendere Textesänderungen zu beseitigen versucht, ohne ihrer doch recht Herr zu werden, in der einfachsten Weise dadurch wegräumen, dass man in dem Satze: τοῦτο μὲν γὰρ — γεγονότα, im übrigen den Hermannschen Text festhaltend, statt ἄρα (διαλανθάνειν ἄρα) ἆρα und hinter γεγονότα statt des Punktum ein Fragezeichen setzt. Dann ist der Sinn: „Denn wie lässt es sich denken, dass dieses (die neue Erfindung) Millionen Jahre lang unentdeckt geblieben, und die wichtigsten Erfindungen erst in den letzten 1000—2000 Jahren gemacht worden wären?" — V, 726 A (πάντων τῶν αὑτοῦ κτημάτων μετὰ θεοὺς ψυχὴ θειότατον) gereicht es R. zum Anstoss, dass die Götter zu den Besitzthümern des Menschen gerechnet werden. Diess ist aber wohl auch nicht beabsichtigt. Man übersetze: „von allen seinen Besitzthümern ist die Seele das nächst den Göttern göttlichste", d. h. das ihnen an Göttlichkeit am nächsten kommende. — Ebd. 727 A schlägt R. für θεῖον γὰρ ἀγαθὸν τιμὴ vor: θετέον γ. ἀγ. τ., wobei jedenfalls τιμὴ in τιμὴν verwandelt werden müsste; mir scheint keine Aenderung nöthig. — V, 737 E — über 5040 als Zahl der Bürger und der Landstellen — veranlasst den Verfasser S. 129 bis 139 zu einer Erörterung über die Bedeutung der zahlenmässigen Eintheilung und Ordnung, welcher in den Gesetzen so grosser Werth beigelegt wird. Er hebt die praktische Zweckmässigkeit dieser Systematik hervor; so richtig aber auch ist, was er in dieser Beziehung bemerkt, so wird doch dadurch die Thatsache nicht beseitigt, dass der Zahlenschematismus in den Gesetzen nicht blos aus diesem (auch bisher nicht übersehenen, wenn auch vielleicht theilweise etwas unterschätzten) praktischen Gesichtspunkt, sondern auch aus dem religiös-spekulativen der pythagoreischen Zahlenmystik empfohlen wird, die ja gleichzeitig auch Plato's Metaphysik überwucherte. Den Satz 737 E: δύο μὲν δὴ μέρη τοῦ παντὸς ἀριθμοῦ u. s. w. „nicht auf die Eintheilung der Zahl 5040 zu beziehen", sondern ihm „eine allgemeine Bedeutung zu geben" (S. 133), halte ich nach dem Zusammenhang nicht für zulässig. — V, 739 E ist R. (S. 147) geneigt, die ἀθανασία von der inneren Vollkommenheit zu verstehen, wofür auch der Arch. VIII, 585 besprochene Gebrauch

dieses Wortes angeführt werden konnte. Ebd. wird die τρίτη πολιτεία — für mich nicht überzeugend — auf die wirklich für die neue Kolonie zu erlassenden Gesetze (S. 143) gedeutet. — 741 B: κατὰ . . . πᾶσαν δύναμιν τὴν τῶν καλῶν κἀγαθῶν πραγμάτων übersetzt R. wohl richtig: „alles das, was Gutes und Löbliches bewirken kann." — S. 173 spricht er die Ansicht aus, dass Plato ein grundsätzlicher Gegner der Sklaverei gewesen sei und S. 175 sagt er, der dritte Stand der Rep. „vertrete die Stelle der Sklaven." Die Begründung dieser Sätze, auf die man begierig sein kann, wird einem Kommentar zur Republik vorbehalten; wenn S. 253 VIII, 832 C dafür angeführt wird, so ist zu bemerken, dass es sich hier nicht um die Sklaverei, sondern um die gewaltsame Beherrschung der Mitbürger handelt. — VI, 781 C, wo auch Ritter keinen Rath weiss, mag statt θεωρεῖσθαι „ποιεῖσθαι" oder „ποιουμένας θεωρεῖσθαι" zu setzen sein. — VII, 788 B hält R. mit Recht an καὶ γὰρ fest; nur möchte ich dieses γὰρ nicht als eine zweite Begründung auf die Worte λεγομένη διδαχῇ u. s. w., sondern auf das unmittelbar vorhergehende τοῦτο δὲ κακὸν ταῖς πόλεσι beziehen. Die Unmerklichkeit dieser Einflüsse ist ein Uebelstand, denn sie bewirkt, dass man sie nicht mit der Strafe fassen kann.

Eine Besprechung des Satzes, dass der Mensch ein Spielzeug der Gottheit sei, S. 196—205, will ich hier nur berühren. Dagegen erfordert die Erörterung, welche R. S. 211—250 an den Abschnitt über den Unterricht in der Arithmetik, Geometrie und Astronomie, VII, 817 E—822 C, anknüpft, an einigen Punkten eine genauere Prüfung. R. beschränkt sich nämlich hier nicht auf die Erklärung des Textes (welche freilich, nicht durch die Schuld des Erklärers, da und dort, wie bei S. 819 A f., über Vermuthungen nicht hinausführt), sondern er verbreitet sich auch über Plato's Bedeutung für die mathematischen Studien, die er mit Recht sehr hoch anschlägt, und über einige die platonische Litteratur und Philosophie betreffende Fragen, für deren Beantwortung er in den Gesetzen Anhaltspunkte zu finden glaubt. Gerade hier aber muss ich ihm entschieden entgegentreten. Von den zwei Punkten, um die es sich dabei handelt, betrifft der erste die Abfassungszeit des Theätet. Plato tadelt es Gess. 819 A f., dass bei seinen Landsleuten nicht,

wie in Aegypten, schon die Knaben in den Anfangsgründen der Mathematik so weit unterrichtet werden, dass sie vor der falschen, aber allgemein verbreiteten Vorstellung geschützt seien, als ob alle Raumgrössen gegen einander messbar wären, und mit Bezug darauf lässt er seinen Athener Gess. 819 D sagen: παντάπασί γε μὴν καὶ αὐτὸς ἀκούσας ὀψέ ποτε τὸ περὶ ταῦτα ἡμῶν πάθος ἐθαύμασα u. s w. Diese Erklärung, glaubt nun R. S. 226 f., könne man nicht anders verstehen, als dass sie eine Mittheilung Plato's über seine eigene Person enthalten sollte. Nun zeige er sich aber schon im Theätet 147 D mit der Incommensurabilität mancher Grössen bekannt. Also könne der Theätet nicht, wie ich annehme, um 391, sondern erst in Plato's späterer Zeit verfasst sein, zumal da nach Gess. 951 E erst zwischen dem 30. und 40. Jahr mit den mathematischen Studien begonnen werden solle. Allein diese Beweisführung steht auf schwachen Füssen. Schon das ist ganz unsicher, ob wir in den Worten des Atheners (819 D) eine Aussage Plato's über sich selbst sehen dürfen. Denn warum hätte er nicht auch ohne jede persönliche Veranlassung den Athener als höflichen Mann das Verletzende, was seine starken Aeusserungen über die Unkenntniss der Mathematik für die beiden Dorier haben konnte, durch die Bemerkung mildern lassen können, auch er selbst sei längere Zeit mit ihnen in der gleichen Verdammniss gewesen? Doch es sei, Plato sage von sich selbst, er sei erst spät mit der Incommensurabilität gewisser Grössen bekannt geworden: was würde daraus folgen? Ὀψὲ heisst doch nicht: „im Alter", sondern eben „spät". Spät ist aber ein relativer Begriff, man nennt so alles, dessen Eintritt nicht so bald erfolgt, als er hätte erfolgen sollen oder zu erwarten gewesen wäre. Wäre es nun richtig, dass Plato den Unterricht in der Mathematik erst zwischen dem 30. und 40. Jahr begonnen wissen wollte, so könnte man vielleicht sagen, wer sich vor dem vierzigsten erhebliche mathematische Kenntnisse erworben habe, sei nicht erst spät zu ihnen gekommen. Davon sagt aber Plato kein Wort, vielmehr so bestimmt wie möglich das Gegentheil. In das 30.—40. Jahr verlegt 951 E die Aufnahme der νεώτεροι in den νυκτερινὸς σύλλογος und ebendamit den Beginn der höheren Studien, welche in diesem betrieben werden. Dagegen hat

er (was R. ganz ignorirt) eben erst, 819 B, auf's entschiedenste erklärt, und er wiederholt 820 nochmals, dass schon die Knaben weit genug in die Mathematik eingeführt werden sollten, um über Commensurabilität oder Incommmensurabilität der Grössen Bescheid zu wissen. Ist daher er selbst erst im beginnenden Mannesalter — sei es durch Theodorus in Cyrene oder durch denselben in Athen (wenn Theodorus wirklich nach Athen gekommen ist), oder durch wen und wo sonst — mit jener mathematischen Thatsache bekannt geworden, so hätte er unbedingt sagen können, er habe erst spät von ihr erfahren; denn spät ist es doch gewiss, wenn man erst im 28. oder 30. Jahr lernt, was man schon im 14. oder 15. hätte lernen können und sollen. — Ebensowenig ist es dem Verfasser, wie ich glaube, gelungen, in einer von S. 230 bis 250 sich erstreckenden Auseinandersetzung nachzuweisen, dass die Astronomie der Gesetze, in wesentlicher Abweichung von der des Timäus, sich dem heliocentrischen System zuneige. Er behauptet S. 230: „Plato spreche es 821 E auf's allerdeutlichste aus, dass er im Alter seine eigenen astronomischen Annahmen gründlich umgestaltet habe." Damit verhält es sich jedoch so. Der Athener bemerkt dort seinen Mitunterrednern: die Meinung, dass die Planeten einen unregelmässigen Lauf haben, lasse sich ohne allzu grosse Schwierigkeit berichtigen, und es bedürfe dazu nicht einmal langer Zeit; und zum Beweis dafür beruft er sich darauf, dass er selbst οὔτε νέος οὔτε πάλαι ἀκηκοὼς die Sache seinen beiden Freunden οὐκ ἐν πολλῷ χρόνῳ auseinandersetzen könnte. Nun ist es aber für's erste auch bei dieser Stelle ganz unsicher, ob wir das, was der anonyme Athener von sich sagt, ohne weiteres auf Plato übertragen dürfen; denn auch abgesehen davon war es ganz angemessen, dem Kleinias und Megillos die Besorgniss, dass sie zu alt seien, um das von dem Athener für unerlässlich erklärte astronomische Wissen sich noch anzueignen, von diesem durch die Versicherung beschwichtigen zu lassen, dass auch er selbst es sich erst im Alter erworben habe und es ihnen in kurzer Zeit beizubringen sich getraue. Aber will man sich auch die Uebertragung der obigen Aussage auf Plato gefallen lassen, so könnte doch daraus keinenfalls geschlossen werden (was mit Ritter's Meinung, dass der

Timäus mit der zweiten Hälfte der Gess. gleichzeitig sei, ohnediess unvereinbar ist), dass Plato's astronomisches System nach der Abfassung des Timäus (und nur darum kann es sich hier handeln) sich irgend verändert habe. Denn was der Athener 822 A als den Inhalt des Wissens angibt, das er sich οὔτε νέος οὔτε πάλαι erworben habe, stimmt mit Timäus 38 E f. in der Sache durchaus, aber auch in den Worten viel zu sehr überein, als dass an eine zwischen beiden liegende Aenderung der platonischen Astronomie gedacht werden könnte. Was nämlich bei R. S. 231 steht, dass jeder Planet nur dann blos eine Bahn besitze (wie diess Plato Gess. 822 A sagt), wenn man die tägliche Bewegung der Erde zuschreibt, das ist ein offenbares Missverständniss, und es bleibt diess, wenn er diesen Satz auch von einem so hervorragenden Astronomen wie Schiaparelli entlehnt hat. Denn hier handelt es sich nicht darum, was astronomisch richtig ist, sondern wie sich Plato die Sache vorgestellt hat. Und darüber lässt uns der Timäus 38 E f. 36 B f. nicht im Zweifel. Jeder Planet vollzieht ihm zufolge (wie auch Schiaparelli anerkennt) seine Eigenbewegung in einer einzigen Bahn, der Kreislinie, in der ihn die Drehung seiner Sphäre herumführt; weil aber die letztere selbst durch die tägliche Drehung der Fixsternsphäre in schräg entgegengesetzter Richtung mit herumgeführt wird, beschreibt der Planet thatsächlich bei seinem Umlauf um die Erde eine Schraubenlinie. Der Beweis dafür, dass Plato diese Vorstellung in den Gesetzen aufgegeben habe oder aufzugeben im Begriff sei, ist R. nicht gelungen. Er verweist auf die vielbesprochenen Angaben des Aristoteles De coelo II, 13. 293 b 15 und des Theophrast b. Plut. Numa c. 11. Qu. Plat. VIII, 1. Indessen würde die erste derselben auch dann nichts beweisen, wenn Aristoteles wirklich eine Bewegung der Erde in den Timäus hineingelesen hätte; ich glaube jedoch Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. W. 1888, 1337 ff. erschöpfend dargethan zu haben, dass man kein Recht hat, ihm diess schuldzugeben. Wie wenig auf das von Theophrast erwähnte „Gerücht" zu geben ist, habe ich Ph. d. Gr. IIa, 808, 2 im Anschluss an Böckh und Martin gezeigt. R. findet nun freilich S. 236 f. mit Schiaparelli in der Epinomis 987 B f. die Andeutung, dass die Drehung des Himmels eine blos scheinbare sei; woven

aber hier bei richtiger Erklärung durchaus nichts, vielmehr ebenso wie S. 986 Df., 982 A. Df. das Gegentheil steht. Auf Plato's Ansicht könnte daraus ohnediess so wenig geschlossen werden, als aus Heraklides' Uebergang zur pythagoreischen Astronomie.

Aus B. VIII habe ich nichts erhebliches anzuführen. B. IX, 860 B ff. veranlasst den Verfasser S. 273 ff. zu einer Erörterung über die Unfreiwilligkeit des Bösen, welche Plato nach Teichmüllers Vorgang zum Deterministen macht, welche aber auch den entgegenstehenden Erklärungen des Philosophen sowohl hier als in der Folge, S. 321 f., so wenig wie jener gerecht wird und die Frage zu wenig beachtet, ob und wie weit er sich der Schwierigkeit bewusst war, die Bestimmungen, die sich ihm von entgegengesetzten Seiten her aufdrangen, mit einander in Uebereinstimmung zu bringen, ob und wie weit ihm diess gelungen ist, und ob er sich nicht vielleicht bei dem Gedanken beruhigte, dass die Unwissenheit, aus welcher das Unrecht hervorgeht, ihrerseits eine selbstverschuldete, die Folge einer Hingebung an die Sinnlichkeit sei, welcher der Mensch sich entziehen könnte, wenn er wollte. Wenn R. in diesem Zusammenhang S. 280 Teichmüllers verwegener Behauptung, dass die Gesetze die nikomachische Ethik berücksichtigen, gleichfalls beizupflichten geneigt ist, so habe ich schon S. 281 angedeutet, was hiegegen zu bemerken wäre. Anders verhielte es sich, wenn man Gess. 860 D f. statt einer Beziehung auf die aristotelische Ethik eine solche auf eine Kritik vermuthete, welche der Lehre von der Unfreiwilligkeit des Bösen von Aristoteles in einer seiner Jugendschriften (etwa der π. δικαιοσύνης) in Uebereinstimmung mit den Ausführungen der Ethik entgegengesetzt worden sei. Die Ethik selbst so früh anzusetzen, ist unmöglich; dagegen steht der Annahme, dass in ihr ältere Schriften ihres Verfassers in ähnlicher Weise benützt seien, wie diess in der Metaphysik bei der Darstellung und Kritik der platonischen Philosophie ohne Zweifel geschehen ist, nichts im Wege, es spricht vielmehr sogar das eine und andere für sie. Ueber Vermuthungen wird man aber bei diesen Fragen schwerlich hinauskommen. — X, 894 A kann ich mich mit R.'s Erklärung der allerdings schwer verständlichen Beschreibung des Werdens S. 297—302 (auf deren Wiedergabe ich

verzichten muss) nicht befreunden. Da es sich hier um die Entstehung der Körper handelt, könnte man die Stelle aus der Elementenlehre des Timäus zu erläutern versuchen. Der Sinn der Worte: ὁπόταν ἀρχὴ — αἰσθανομένοις wäre dann dieser: „Wenn ein Elementardreieck (eine ἀρχὴ), durch andere verstärkt, sich mit diesen zu der zweiten Form, die aus ihnen entstehen kann, einem Elementarkörperchen (Tetraeder u. s. f.) verbindet, und aus solchen schliesslich die dritte, das sinnlich wahrnehmbare Element, hervorgeht.“ — Zu 896 D f. sucht R. mit Andern unsere Schrift von der Annahme einer schlechten Weltseele zu entlasten, was ich allerdings für unmöglich halte, wenn man sich nicht entschliessen kann wenigstens die Worte: μίαν ἢ πλείους — ὀρθῶς εἴρηκας als fremde, möglicherweise durch eine Lücke oder Verderbniss im platonischen Concept mitveranlasste Zuthat auszuscheiden. Vergl. Arch. VIII, 135 f. — 903 E gereichen mir die Worte: οἷον ἐκ πυρὸς ὕδωρ ἔμψυχον, über die R. nichts bemerkt, zum Anstoss. Ich möchte vorschlagen: ἐκ π. ὕδ. ἢ ἐξ ἀψύχου ἔμψ. — 919 E wird τοῖς ἔτι τούτων εἰς τὸ ἄνω γένεσι, wo R. mit Andern eine Korrektur wünschenswerth findet, zu übersetzen sein: „den über sie (die Eltern) noch hinaufreichenden Generationen“, den noch höheren Ascendenten. — Ob der νυκτερινὸς σύλλογος des XII. Buchs „eine ganz vorzügliche staatliche Einrichtung“ (R. S. 353) ist, will ich hier nicht untersuchen. Wenn der Verfasser S. 355 erklärt, dass er nicht blos im Sophisten und Politikus, sondern auch im Philebus und Timäus die Ideen als für sich bestehende Wesenheiten (oder wie er sagt: „eine Ideenlehre, derjenigen ähnlich, welche uns die Darstellung Zellers bietet“) überhaupt nicht zu entdecken vermöge, so könnte ich hiegegen nur wiederholen, was schon Bd. XI, 156 f. gegen Lutoslawski bemerkt ist. — 966 E deutet R. die ἀέναος οὐσία ohne Zweifel richtig auf die gesammte φύσις, wofür er sich auch auf die ἀέναος φύσις des pythagoreischen Schwurs und das ἀέναον des Xenokrates berufen konnte; seine weiteren Vermuthungen über die Lehren, auf welche sich diese Stelle beziehe, mag man bei ihm selbst nachlesen.

In einem Anhang, S. 367—378, beschäftigt sich R. mit dem 7. und 8. platonischen Brief. Jenen findet er nach Inhalt und Sprache den Gesetzen nahe verwandt, und das meiste darin Plato's

ganz würdig. Da er sich aber nicht verbergen kann, dass auch manches darin ist, was sich Plato unmöglich zutrauen lässt, greift er mit Andern zu der Vermuthung, unser Schreiben sei aus einer Aufzeichnung Plato's, welcher es grösstentheils entnommen sein soll, von einem seiner Schüler durch eine nicht sehr geschickte Ueberarbeitung hergestellt worden. Den 8. Brief (über den auch S. 155 f. z. vgl.), welcher sich gleichfalls mit den Gesetzen nahe berührt, möchte R. am liebsten für die von Plato herrührende Darlegung eines von Dio im Einvernehmen mit ihm selbst ausgearbeiteten Planes zur politischen Umgestaltung Siciliens halten. Auf die Prüfung dieser Hypothesen, von denen mir allerdings keine einleuchtet, kann ich nicht eintreten.

Im Gegensatz zu dem eben besprochenen Werke, das ihm noch nicht bekannt sein konnte, stellt sich

Krieg, M., die Ueberarbeitung der platonischen Gesetze durch Philipp von Opus. Freiburg i. Br. Herder'sche Verlagsbuchh. 1896. 40 S.

auf den Standpunkt von I. Bruns. Er betrachtet es als ein gesichertes Ergebniss von Bruns' Untersuchung, dass wir es bei den Gess. mit zwei platonischen Entwürfen zu thun haben, einem älteren, der Rep. noch näher stehenden, und einem jüngeren; die Disposition und einige Bruchstücke des ersten Entwurfs enthält B. I, der zweite, realistischere, liegt dem Werke von B. III an zu Grunde. B. II ist von dem Herausgeber aus B. VII hieher versetzt, B. XII, 960 B ff. — Schl. (über die nächtliche Versammlung) von demselben dem platonischen Werke beigefügt worden. Dieses vorausgesetzt, untersucht K. nun, — nach vorgängiger Bestreitung der 1884 von Prätorius vorgetragenen Hypothese von einer Umarbeitung des fertigen Werks durch Philippus (S. 2—9) — was an Bruns' Ergebnissen zu ändern sein dürfte; und er entfernt sich von ihm zunächst dadurch, dass er (S. 12 f.) XII, 960 B — Schl. nicht für ein von Philipp an der falschen Stelle angefügtes Bruchstück des ersten platonischen Entwurfs, sondern für sein eigenes, ungeschickt genug ausgefallenes Machwerk hält. Er bezweifelt ferner (S. 19), dass Plato I, 631 B bis 632 D wirklich im Ernste die Absicht ausspreche, die

Uebereinstimmung der dorischen Verfassungen mit seinem politischen Ideal nachzuweisen, findet, dass 632 D f. nicht in Ordnung sei, und schreibt 637 D—646 C mit Bruns dem Redaktor zu, welcher nur theilweise Bruchstücke des ersten Entwurfs dafür benützt habe. In Betreff des II B. (s. o. u. S. 21—25) mit Bruns einverstanden, vertheidigt er diesen gegen Bergk's Annahmen; nur so viel räumt er Bergk ein, dass V, 739 f. dem „ersten Entwurf" entnommen sein möge, der dann aber wohl, was nicht unbedenklich ist, weit über die B. 1 benützten Partieen hinausgereicht haben müsste. Nach eingehenden Bemerkungen über den „durchaus fragmentarischen und ungeordneten Zustand" des VII. Buchs (S. 25 f.) wendet sich K. S. 28 B. III zu, mit dem wir uns „endlich einmal auf festem Boden befinden" und in einen klar disponirten Dialog eintreten, wenn auch die Hand des Redaktors immerhin in einzelnem zu erkennen ist. Noch weniger hat dieser in B. V verändert, nur 734 E—735 wird mit Bruns ebenso wie 739 f. dem ersten Entwurf zugewiesen. Auch die folgenden Bücher mit Ausnahme des VII. geben K. nur zu vereinzelten Bedenken Anlass, und im X. nimmt er (S. 37 f.) die schlechte Weltseele (die mir allerdings — s. S. 298 — nicht so fest in den Zusammenhang eingefügt zu sein scheint, wie ihm) ausdrücklich als platonisch in Schutz. Dagegen schliesst er aus 908 A. 909 A, dass Plato den νυκτερινὸς σύλλογος schon an einer früheren Stelle habe einführen wollen. Die Schlusspartieen des XI. B. und B. XII „machen durchaus den Eindruck des Fragmentarischen und des Unfertigen." Der letzte Abschnitt von B. XII wurde schon oben besprochen.

Immisch, O., Philologische Studien zu Plato. 1. H. Axiochus. Leipzig. B. G. Teubner. 1896. 99 S.

Die 71 ersten Seiten dieser Schrift enthalten eine Untersuchung über die Herkunft, Abzweckung, Composition und Abfassungszeit des pseudoplatonischen Werkchens, der Rest eine kritische Textausgabe desselben. Auf die letztere will ich nun hier nicht näher eintreten; in der vorangeschickten Abhandlung gewinnt I. durch eine sorgfältige, in alle Seiten der Frage gründlich eingehende Erörterung das Ergebniss: unser Gespräch sei die Streitschrift eines Akademikers gegen Epikur, worin Plato's Un-

sterblichkeitsglaube der (von dem Verfasser Prodikus wohl auf Grund einer wirklich von ihm herrührenden Rede zugeschriebenen) Lehre Epikur's über den Tod als das allein wahre und trostbringende gegenübergestellt werde. Die Abfassung der Schrift setzt I. in die letzten Jahre des 4. Jahrhunderts, und er beruft sich für diesen Ansatz namentlich auch auf Ax. 369 D, wo aber nicht steht, dass die Weisheit des angeblichen Prodikus die eines jungen Mannes', sondern dass sie auf den Geschmack junger Leute berechnet, solche zu gewinnen geeignet sei. Allzuweit wird man jedoch über jenen Zeitpunkt nicht herabzugehen haben. Indessen zeigt I., dass der Text des Dialogs, wie er glaubt (S. 43) durch die ungeschickte Redaktion noch nicht völlig in's reine gearbeiteter Concepte, in Unordnung gerathen sei. 365 Df. und 369 Ef. seien Doubletten, welche nur da hingehören, wo die erste der beiden Versionen steht: darauf habe 369 B—D (ἤκουσα δέ . . . . πῶς ἂν εἴη:) nebst einer von I. aus Cic. Tusc. I, 34, 82 hinzu ergänzten weiteren Ausführung zu folgen; dann 366 B (ὥστε ἡ τοῦ ζῆν ἀπαλλαγὴ) —369 B (οὐ φευκτάς): auf dieses 369 Df. (Σὺ μὲν —καθικέσθαι τῆς ψυχῆς); dann als Anfang der zweiten Hälfte des Gesprächs 365 Ef. (πάντα τοιγαροῦν — χορείας ὀριγνωμένη). An dieses Stück erst schliesst sich nach einer kleinen Lücke 270 B (πρὸς τῷ πολλοὺς u. s. f.) an, von wo die Erörterung bis zum Schluss ungestört verläuft. Es gelingt I. auf diesem Wege, aber allerdings mit energischen Mitteln, unsern Text leidlich in Ordnung zu bringen, und es lässt sich nicht verkennen, seine Vorschläge haben ebenso, wie seine Ansicht über den Ursprung und die Abzweckung der kleinen Schrift viel Bestechendes. Ganz leicht ist es aber nicht sich ein Bild davon zu machen, wie der Text des Axiochus in seinen gegenwärtigen Zustand gerathen sein kann, mag er sich nun einmal in einem geordneteren befunden haben, oder mögen, wie I. annimmt, seine von dem Verfasser erst unvollständig zusammengearbeiteten Bestandtheile von einem Dritten in ihre jetzige Verbindung gebracht worden sein.

Brinkmann, A.; Beiträge zur Kritik und Erklärung des Dialogs Axiochus. Rhein. Mus. f. Philol. LI (1896), 441—454.

Der Verfasser dieser Abhandlung hat es nicht, wie Immisch,

dem er einigemale schroff entgegentritt, auf eine Erledigung aller den Axiochus betreffenden Fragen, sondern nur auf einzelne Beiträge zur Lösung dieser Aufgabe abgesehen. Nach einigen gelehrten Nachweisen über die Benützung dieses Gesprächs in der byzantinischen Zeit bestreitet er S. 444 f. mit Andern, dass es sich als Quelle für die Ausmittelung der Lehre des Prodikus verwenden lasse. Er vertheidigt die Integrität der Stelle 370 B mit dem Nachweis, dass gerade die Höhe der menschlichen Kultur in der alexandrinischen und nachalexandrinischen Zeit mit Vorliebe als Beweis für den höheren Ursprung und die Unvergänglichkeit des menschlichen Geistes gebraucht werde; womit aber m. E. der Anstoss nicht beseitigt ist, der darin liegt, dass mit dem πρὸς τῷ u. s. w. ganz unvermittelt von dem Standpunkt der epikureischen Unsterblichkeitsleugnung auf den entgegengesetzten übergegangen wird. Er streicht endlich (um einiges andere zu übergehen) 370 C die Worte καὶ Πλειάδων und setzt 370 E, wohl ebenso richtig, statt μετεωρολογῶ: „μετεωροπολῶ"; ob 371 B ὃ κλῄζεται wirklich unerträglich und desshalb in οὗ κλ. zu verwandeln ist, möchte ich bezweifeln.

Dyroff, A., Ueber einen angeblichen Philosophos des Platon. Blätter f. d. bayr. Gymnasialw. XXII, 18—21.

Chalcidius in Tim. c. 128. 254 citirt zwei Stellen aus Plato's „Philosophus", deren erste auch der Mythograph bei A. Mai Class. auct. III, 183 (wie D. nachweist) von ihm entlehnt hat. Die vorliegende Abhandlung zeigt nun, dass mit diesem Philosophus weder die sonst wohl so genannte Epinomis noch der im Sophisten verheissene Φιλόσοφος gemeint sein kann, der niemand, weder als platonisches noch als pseudoplatonisches Werk bekannt ist; dass die von Chalc. dem Philosophus zugewiesenen Stellen sich vielmehr in dem aristotelischen Gespräch π. φιλοσοφίας gefunden zu haben scheinen. Doch möchte ich vermuthen, dass nicht dieses selbst unter dem Titel Πλάτωνος Φιλόσοφος Chalcidius vorlag, sondern dass dieser seine Citate einem Andern entnommen hat, der bei gedächtnismässiger Anführung dessen, was er in dem aristotelischen Dialog gelesen hatte, nicht blos den Titel und Verfasser desselben unrichtig angab, sondern auch den aristotelischen Text theilweise durch eine neuplatonisch umdeutende Paraphrase ersetzte.

Hultsch, F., Das astronomische System des Herakleides von Pontos. Jahrb. f. class. Philol. 1897, S. 305—316.

Der gelehrte Kenner der griechischen Mathematik und Astronomie stellt in dieser Abhandlung alle Nachrichten über das astronomische System des Heraklides zusammen, prüft ihre Herkunft und Glaubwürdigkeit, und gewinnt als gesichertes Ergebniss die Sätze: dass Her. nicht allein die tägliche Bewegung der Gestirne um die Erde durch die tägliche von West nach Ost gehende Drehung der Erde um die Weltaxe ersetzte, sondern auch die Planeten Merkur und Venus die Sonne als Trabanten umkreisen und sich mit ihr einmal im Jahr von West nach Ost um die Erde bewegen liess, der Mond endlich und die drei äusseren Planeten sich ebenfalls in kreisförmigen, mit der Sonnenbahn concentrischen Bahnen um die in der Mitte des Weltgebäudes verharrende Erde bewegen sollten.

Ebenso stellt Hultsch, wie natürlich, in der gedrängten Geschichte der griechischen Sternkunde, welche er u. d. W. „Astronomie" in Pauly-Wissowa's Realencyklopädie II, 1828—1862 gegeben hat, Sp. 1837f. die Ansichten des Heraklides dar. Plato ist in dieser ungemein werthvollen und belehrenden Darstellung Sp. 1835f. besprochen, Eudoxus 1838—1840, Aristoteles 1841f. Eine Bemerkung will ich mir nur zu der letzteren Stelle, unserem nächsten Artikel vorgreifend, erlauben. H. setzt nämlich voraus, dass die rückläufigen Sphären (σφαῖραι ἀνελίττουσαι) Aristoteles dazu dienen, die Störungen aufzuheben, welche sonst auf den Umlauf jedes Planeten von den unter ihm liegenden Sphären ausgehen würden. Diess halte ich nicht für richtig: nicht allein weil Aristoteles Metaph. XII, 8. 1074 a 1ff. ausdrücklich sagt, die rückläufigen Sphären seien nöthig, um die erste Sphäre τοῦ ἀεὶ ὑποκάτω κειμένου ἄστρου vor der ihr sonst drohenden Störung zu schützen, sondern auch weil nach den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems (vgl. Ph. d. Gr. IIb, 325) nur die oberen Sphären zu den untern, nicht diese zu jenen, sich verhalten wie die Form zum Stoff, das Bewegende zum Bewegten.

# Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

## A. Deutsche Litteratur.

Chamberlain, H. St., Paul Deussen u. d. Bedtg. d. altindischen Weltanschauung f. d. Leben der Gegenwart. (Beil. zur Münch. Allg. Ztg. Nr. 229/30.)

Dyroff, Dr. Adf., Demokritstudien, Lpz., Dietrich.

Eleuteropulos, Dr. Abr., Wirthschaft u. Philosophie. 1. Abthlg. 2. Aufl. Berlin E. Hoffmann & Co.

Endres, J. A. D., Nachwirkg. v. Gundissalinus' de immortalitate animae (Philos. Jhrb. d. Görres-Ges. XII, 4).

Fester, R., Machiavelli u. d. Verhältn. v. Politik u. Moral. (Beil. zur Münch. Allg. Ztg. Nr. 248.)

Fischer, Kuno, Gesch. d. neueren Philosophie, Jubiläumsausgabe, 5 Bd.: Immanuel, Kant u. s. Lehre, 2. Thl. Heidelberg, C. Winter.

Förster-Nietzsche, Elis., Fr. Nietzsche üb. Weib, Liebe u. Ehe (Neue dtsche. Rundschau, August.)

Fries, C., Untersuchungen zu Ciceros Timaeus (Rhein. Museum, N. F., 54, 4.)

Grabmann, M., Streiflichter üb. Ziel u. Weg d. Studiums d. thomistischen Philosophie etc. (Jb. f. Philos. u. speculat. Theologie XIV, 2.)

Heermann, E., Herbart u. seine Leute (Pädagog. Archiv 41, 9.)

Hohenmesser, Ernst, Die Lehre v. d. kleinen Vorstellungen bei Leibniz. Diss. Heidelberg, F. W. Rochow.

Jäger, J., Zur Kritik v. Amyots Uebersetzung der Moralia Plutarchs. Diss. Heidelberg.

Jantzen, H., Zur Kritik d. Shaksp.-Bacon-Hypothese. (Beil. zur Münch. Allg. Ztg. Nr. 247/48.)

Krause, K. Chr. Fr., Entwurf e. europäisch. Staatenbundes etc., herausgegeben d. R. Vetter (Monatshefte d. Comenius-Gesellschaft. VIII, J. 8).

Kuntz, Wilh., Beiträge z. Entstehungsgesch. d. neueren Aesthetik. Diss. Berlin, Mayer & Müller.

Kutter, H., Das Christenthum des Clemens v. Alexandrien etc. (Schweizer theolog. Zeitschr. XVI, 3).

Ludwich, A., Kants Stellung zum Griechenthum. Kritische Miscellen (XII—XX) Progr. Königsberg.

Martini. E., Analecta Laertiana. Hab. Lpz.

Mausbach, D. Stellg. d. hl. Thomas v. Aquino zu Maimonides in der Lehre von d. Prophetie. (Theolog. Quartalschrift, 81, 4).

May, J., Der rednerische Rhythmus m. besonderer Beziehung auf Ciceros orator etc. Programm. Durlach.

Meyer, M., Ludwig Feuerbachs Moralphilosophie in ihrer Abhängigkeit von seinem Anthropologismus u. seiner Religionskritik. Diss. Berlin.

Mickley, W., De Boethii libri de musica primi fontibus. Diss. Jena.

Miller, E. D., Spencers Versöhnung d. Egoismus u. Altruismus. Diss. Berlin.

Neuendorf, E., Lotzes Kausalitätslehre. (Ztschrift f. Philos. u. philos. Kritik 115, 1.)

Nietzsche, Frdr., Werke. I. Abthl. 8 Bde. Lpz. C. G. Naumann.

Noth, Schleiermachers Reden üb. die Religion. (Neue kirchliche Ztschr. X, 11.)

Pape, G., Lotzes religiöse Weltanschauung. Diss. Erlangen.

Raab, E., Bemerkungen zum ersten Theil in Platos Parmenides. Programm. Schweinfurth.

Samtleben, G., Christus u. s. Evgl. nach Tolstoj (D. Beweise d. Glaubens, Novbr.)

Schleinitz, O., Herbarts Verhältniss zu Niemeyer in Ansehung d. Interesses. Diss. Lpz.

Schlesing, E., D. Verhältniss zw. Leidenschaften u. Freiheit b. Spinoza. Diss. Heidelberg.

Schultz, P. A., Schopenhauer in s. Beziehungen zu d. Naturwissenschaften (Dtsche. Rundschau, 20, 2.)

Schwartz, E., Timäos' Geschichtswerk. (Hermes, 34, 4).

Sozoff, G., νόμος und φύσις in Xenoph. Anabasis (Hermes 34, 4).

Straub, J., Kant u. die natürliche Gotteserkenntnis (Philos. Jb. d. Görres-Ges. XII, 4).

Tessen-Wesierski, Fr. v., Thomist. Gedanken üb. d. Militär. I. (Jb. f. Philos. u. speculat. Theologie XIV, 2).

Toischer, Die Didaktik d. Bodinus (Mitthlg. d. Gesellschaft f. dtsche. Erziehungs- u. Schulgesch. IX, 3).

Vasold, J., Ueber d. Verhältniss der isokrateischen Rede περὶ ἀντιδόσεως zu Platons Apologia Socratis. Progr. München.

Wahle, Prof. Dr. Richard. Kurze Erklärung d. Ethik v. Spinoza etc. Wien, W. Braumüller.

Warda, Die Kant-Mss. im Prussia Museum (Altpreuss. Monatsschrift Juli-September).

Weigt, K., Die politischen u. socialen Anschauungen Schopenhauers. Diss. Erlangen.

Werckmeister, Dr. Walth., Der Leibniz'sche Substanzbegriff. Halle, M. Niemeyer.

Wetz, W., Ueb. Taine, aus Anlass neurer Schriften (Ztschr. f. franz. Sprache etc. XXI, 3.)

Wielenga, B., Spinozas „Cogitata Metaphysica“ etc. Diss. Heidelberg.

Willenbücher, H., Guyau's Princip d. Schönen u. d. Kunst. Diss. Erlangen.

Windelband, Wilh., Platon (Frommans Klassiker der Philosophie. 9. Bd.) Stuttgart, F. Frommann.

Zeller, E., Ueb. Systeme u. Systembildg. Dtsche. Rundschau 26, 1.

# Archiv für Philosophie.

## I. Abtheilung:

## Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIII. Band 3. Heft.


---

## X.

# Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen.


Von

**Wilhelm Dilthey.**


Erster Theil.

Ich versuche darzustellen, in welchem Zusammenhang sich der europäische Pantheismus entwickelt hat. Ich möchte die äusseren Verbindungen aufzeigen, welche die einzelnen Systeme in der Continuität der philosophischen Tradition verknüpfen. Aber diese Tradition, welche den Späteren die Schriften der Früheren in die Hand giebt, ist doch nur die Bedingung, welche eine innere Entwicklung des Pantheismus zu neuen vollkommneren Formen ermöglicht hat. Die Entwicklung selber hängt von den Veränderungen der Kultur und dem Fortschreiten des wissenschaftlichen Geistes ab. Zugleich ist sie aber in der scheinbar regellosen Mannigfaltigkeit der systematischen Formen von einer inneren Gesetzmässigkeit beherrscht, welche in der Bewusstseinsstellung des Pantheismus gegründet ist. Eine in dem Problem selber enthaltene ruhelose Dialektik treibt immer neue Formen aus den alten hervor und lässt bei keiner erreichten Gestalt des systematischen Denkens dieses ausruhen. Die Darstellung dieses Zusammenhanges soll dann ermöglichen, Entstehung und Bedeutung des modernen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus ersichtlich zu machen,

welcher in Deutschland durch Herder, Goethe, Schelling, Steffens, Oken, Schleiermacher und Hegel, von Geistern geringeren Ranges abgesehen, hervorgebracht worden ist.

Auch der Naturalismus und der naturalistisch orientierte Positivismus bilden einen solchen Typus der Lebens- und Weltanschauung, der sich in geschichtlicher Continuität gesetzmässig entwickelt hat. Dieser Typus ist zunächst in dem Ueberwiegen der in der äusseren Erfahrung gegebenen physischen Wirklichkeit nach ihrer Masse und ihrer äusseren Wucht gegründet: die geistigen Thatsachen erscheinen wie Interpolationen in dem grossen Texte der physischen Welt; tiefer noch darin, dass diese physische Welt zugleich der ursprüngliche Sitz aller Erkenntniss von Gleichförmigkeiten ist. So entsteht der Naturalismus des Alterthums. Aber von Protagoras ab treiben die Schwierigkeiten, welche in der äusseren Erfahrung der physischen Welt enthalten sind, in ruheloser Dialektik zur Ausbildung der positivistischen Systeme. Karneades schon verlegt die Giltigkeit der Erkenntniss aus der dem griechischen Geiste so gemässen Relation von Abbilden eines objectiv Aeusseren durch Vorstellungen hinüber in die Uebereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander und mit den sie repräsentierenden Begriffen zu einem widerspruchslosen Zusammenhang. In diesem Begriff der höchsterreichbaren Wahrscheinlichkeit war ein Standpunkt gewonnen, von welchem aus gleichzeitig die Metaphysik aufgelöst und dem Erfahrungswissen ein wenn auch bescheidenes Mass von Geltung zugesichert werden konnte. Zugleich entwickelt sich allmählich der Begriff der Phänomenalität der in der äusseren Erfahrung gegebenen physischen Welt. Hobbes zuerst findet das positivistische Verfahren, mit dieser Einsicht die Begründung der Erkenntniss auf das in der äusseren Erfahrung Gegebene zu verbinden. Hume hat die akademische Skepsis von den radicalen Theorien des Pyrrhon und seiner Nachfolger unterschieden und sich als den Schüler dieses akademischen Zweifels bekannt. Er übernimmt von diesem die blosse empirische Thatsächlichkeit unsrer sinnlichen Organisation und des mit ihr zusammenhängenden Denkens, den Ersatz der Abbildungslehre durch Uebereinstimmung der Wahrnehmungen untereinander, den repräsentativen Charakter

der Begriffe und die Bestimmung des Ziels der Erkenntnsis des Wirklichen als Wahrscheinlichkeit. Von diesen Sätzen schreitet er selber nun fort zur Reduction unserer Erkenntnissmittel auf Association und Eingewöhnung, zur Einschränkung der Erfahrungswissenschaft auf Gleichförmigkeiten der Consistenz und Succession und zur universalen Geltung dieser Gleichförmigkeiten auch auf dem geistigen Gebiet. Nun treten d'Alembert und Turgot, die Begründer des Positivismus auf, dies Wort in engerem Sinne genommen. Nicht wie Hartley und Hume zergliedern sie das Bewusstsein, sondern ihre Philosophie ist Generalisation aus der fortschreitenden Naturwissenschaft. Der Gesichtspunkt des empiristischen Phänomenalismus beherrscht Hume wie d'Alembert, und naturalistisch ist die Grundstimmung des Einen und des Anderen. D'Alembert und Turgot gehören der Encyclopädie an; die Aussenwelt, die Erkenntniss der physischen Regelmässigkeiten ist auch ihnen der einzige Gegenstand strengen Wissens. Aber sie schränken den Materialismus durch den empiristischen Phaenomenalismus ein, den Hobbes und Berkeley geschaffen hatten. Die Dynamik — so lehren d'Alembert und Lagrange — bedarf keiner Sätze, welche zu den Ursachen der physischen Phänomene und den Wesenheiten dieser Ursachen hinauslangen. Sie ist in sich ganz geschlossen als Darstellung der Regelmässigkeiten der Phänomene. Den Erscheinungen, welche in die Erfahrung fallen, sind als feste und eindeutige Abstractionen die Begriffe von Raum und Zeit, Materie und Bewegung zu entnehmen, welche für die Anwendung der geometrischen Betrachtung wie des Kalküls auf die Natur erforderlich sind. Wie die Annahme einer Aussenwelt sich nur rechtfertigt, weil sie die Voraussetzung unserer Inductionen für das logische Arrangement der Phänomene ist, so rechtfertigen sich auch die Begriffe, welche wir der Erkenntniss dieser Aussenwelt zu Grunde legen, durch ihre Brauchbarkeit. Die philosophische Generalisation aus diesem Fortschritt zieht zweierlei Consequenzen. Dieser Fortschritt von der Einmischung metaphysischer Conceptionen, insbesondere des Zweckbegriffs in das naturwissenschaftliche Denken zu dem nun gewonnenen Begriff der Naturerkenntniss ermöglicht eine neue Generalisation systematischer Art und eine solche von

historischem Charakter. Die Wissenschaften bilden einen Zusammenhang, welcher von den abstraktesten Zweigen derselben im Verhältniss von Abhängigkeit fortschreitet. Die Philosophie ist das Bewusstsein dieses Zusammenhangs, und diese empiristische, alles Wissen in die Relationen der Phänomene einschliessende Philosophie ist es, welche den metaphysischen Conceptionen nun eben jetzt ein Ende macht, die noch in der Naturwissenschaft von Leibniz, den Newtonianern, Maupertuis und Euler fortwirkten. Das Ende einer langen metaphysischen Epoche, voll von unfruchtbaren Streitigkeiten und antinomischem Speculiren. Nur ein Schritt war von da zum Dreistadiengesetz, das Turgot formulirte. Fassen wir zusammen: in dem Psychologismus von Hume, welcher die Fähigkeiten des Menschen auf elementare Einzelleistungen zurückführte, wie sie in dem Thierreich schon angelegt sind, nur dem Grade nach von menschlichem Seelenleben verschieden — Hobbes hatte dasselbe Princip der Gleichartigkeit von menschlichem und thierischem Seelenleben durch Betonung der logischen Fähigkeiten der Thiere zu begründen versucht — und in dem französischen Positivismus von d'Alembert und Lagrange, von Turgot und Condorcet hat in geschichtlicher Continuität ein Standpunkt sich entwickelt, welcher eine der grossen typischen Weltanschauungen der Menschheit in unser modernes Denken hinein fortsetzt.

Eben ein solcher innerer Zusammenhang besteht in dem Typus der Weltansicht, die man möglichst allgemein als den Idealismus der Personalität oder der Freiheit bezeichnen kann, und verbindet Sokrates, das römische Denken und das christliche Glauben, die schottische Schule, Kant, Jakobi und Fichte, Maine de Biran und seine Schule, Hamilton und seine Nachfolger.[1])

Wie diese beiden Typen der Lebens- und Weltanschauung, so ist auch der Pantheismus der Ausdruck einer Lebensverfassung. Diese aber soll hier nicht vor unseren Untersuchungen dargestellt, sondern sie soll aus ihnen selber zur Erkenntniss gebracht werden. Diese Lebensverfassung wird Metaphysik und entwickelt einen Zusammenhang von Begriffen, welche nach der ihnen eigenen

[1]) Ueber diesen Typus das Nähere Archiv XI, 4, 579ff.

Dialektik immer neue Formen von Systemen fordern. Und so bilden diese metaphysischen Systeme eine Entwickelung, deren zur Zeit höchster Punkt in dem entwickelungsgeschichtlichen Pantheismus erreicht wird.

## I.

Als Steffens seinen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus darstellte, ging er davon aus, dass dieser Monismus nur eine Erneuerung der ältesten griechischen Lehren sei. So ist auch Hölderlins dichterischer Pantheismus von dem Bewusstsein dieser Abkunft getragen. Aber auch wo die Erinnerung an diesen Ursprung nicht so lebendig ist, lässt sich der Zusammenhang erweisen, in welchem durch Mittelglieder alle pantheistischen Systeme untereinander und mit dem Alterthum verbunden sind.

Durch die Aufgabe, welche die ältesten griechischen Monisten sich stellten, war sofort der evolutionistische Standpunkt gegeben. Sie wollten die Entstehung des Universums aus der göttlichen Einheit erklären. So entwickeln sie ein System, welches die Ausbildung gesonderter Theile der Natur, die Entstehung der Erde und der Gestirne, auf der Erde dann die Entwickelung der organischen Lebewesen fasslich machen will.

In zwei Formen hat der griechische Monismus sich ausgebildet. Die eine derselben legt eine Weltkraft zu Grunde. Die andere nimmt in der Vertheilung des Weltstoffs unter den Atomen solche an, welche die Fähigkeit der Empfindung und willkürlichen Bewegung in sich tragen. Auf diesem Standpunkte glauben dann Leukipp, Demokrit, Epikur und Lucretius einer einheitlichen göttlichen Kraft entrathen zu können.

Beide Formen des Monismus aber liegen den Naturerklärungen der folgenden Zeit zu Grunde. Ja, stärker noch als Heraklit oder die Stoa hat die Welterklärung des Lucretius auf die nachfolgenden Systeme einer Evolution des Universums gewirkt. Buffon, Robinet, Diderot knüpfen an diese monistische Interpretation der Natur an.

Der pantheistische Monismus Griechenlands empfing seine vollkommenste Form in dem stoischen System. Dieses war über Heraklit vermittelst der Aristotelischen Grundbegriffe hinaus-

gegangen. Die Vernunft oder das Gesetz des Heraklit äussert sich in der Regelhaftigkeit, an welche der Fluss der Erscheinungen gebunden ist. Das Princip des Heraklit wurde nun als die Grundkraft aufgefasst, welche jedem Ding einwohnt und die Form desselben hervorbringt. Diese Grundkraft ist die Weltseele: selber ein feinster Stoff, aus dessen Umwandlungen alle anderen Stoffe hervorgehen; so wirkt sie in jedem Einzelding, als die Kraft, welche zweckmässig an seinem Stoff sich als Form verwirklicht. Während die Stoffe am Einzelwesen wechseln, hat dasselbe seine Identität und Constanz an dieser inneren Form. Diese belebt in einer Art von „Spannung" das Einzelwesen, und in Raumerfüllung, Gestalt und Qualität bestimmt sie dasselbe. An die Stelle der platonisch-aristotelischen Beziehung des Allgemeinen zum Besonderen tritt im Universum der Stoa die des Ganzen zu seinen Theilen. Die vernünftige Weltkraft äussert sich in dem Universum; sie determiniert jeden einzelnen Theil desselben zu seiner Form durch die Kraft, welche sie ihm mittheilt.

So wird hier zuerst mit klarem Bewusstsein ein dynamischer Pantheismus durchgebildet. Das einzelne Ding ist durch die ihm einwohnende Kraft und deren sich von seinem Mittelpunkte ausbreitende und wieder in ihn zurückkehrende willenartige Spannung eine Entelechie. Diese ist aber getragen und bestimmt durch die vernünftige Weltkraft, welche dem Universum immanent ist. Die in der unbewussten Zweckmässigkeit der Natur wirksame, dann zu bewusstem Zweckwirken sich steigernde vernünftige Kraft ist sonach göttliche Weltseele; die Natur muss dynamisch begriffen werden; der Mensch ist in diesem Naturzusammenhang determiniert. Das Universum ist ein Ganzes: inhaltlich gleichartig, da sein ganzer Stoff in Umwandlungen der einheitlichen Stoff-Kraft entsteht, einheitlich, da diese Stoff-Kraft als Weltseele an jedem Punkte gegenwärtig ist und es an jedem Punkte bestimmt. Jeder Theil desselben ist beseelt, zweckmässig und organisch, da die einwohnende Kraft seine Form bestimmt.

Dieser antike pantheistische Monismus bildet die fortwirkende Grundlage des modernen. Die Hauptrepräsentanten des pantheistischen Monismus von der zweiten Hälfte des sechzehnten

Jahrhunderts ab bis in die ersten Decennien des achtzehnten hinein, Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury sind von ihm bestimmt worden.

Aus dem Alterthum kam überhaupt das Princip der Einheit des gesammten Universums. Die Gleichartigkeit der Weltkörper ihrem Stoffe nach war von Anaxagoras erschlossen worden, und sie wurde von Demokrit und seinen Nachfolgern festgehalten. Erhaltung der Masse und die Unfasslichkeit von Vermehrung oder Verminderung der Bewegungsgrösse waren in den Prämissen des Demokrit enthalten. Die Zurückführung des Zusammenhangs und der Ordnung in den Naturerscheinungen auf die Einheit einer das Universum belebenden Kraft wurde einmüthig von Xenophanes, Heraklit und der Stoa gelehrt. Ein zweites Princip dieses Standpunktes war die Immanenz der Naturdinge in dieser einheitlichen Kraft; es ist in Xenophanes und in Heraklit enthalten. Das dritte Princip des pantheistischen Monismus lag in der Auffassung des Universums als einer von Vernunftkraft beseelten Organisation. Dies Princip war in den Sätzen der Stoa zuerst entwickelt, und es giebt der Naturansicht der Stoa ihre selbständige Bedeutung. Nach dieser Naturansicht war in jedem Ding eine zweckmässig wirkende seelenartige Kraft, die sich in seiner Form äussert. Ist dies der damalige Begriff des Organischen, so war für sie jeder Theil des Universums organisch, nämlich durch eine seelische Kraft erscheinen seine materiellen Bestandtheile zur Form eines Ganzen gebildet.

## II.

Die Entstehung des modernen europäischen Pantheismus ist nicht das Werk eines einzelnen Mannes, sondern der geistigen Umwälzung, welche auf das grosse 13. Jahrhundert und die höchste Machtentfaltung des mittelalterlichen Geistes in demselben folgt und beinahe drei Jahrhunderte erfüllt.

Die höchste Entwicklung des mittelalterlichen Geistes entspringt in der Wechselwirkung der arabischen Philosophie und des von ihr erneuerten Aristoteles mit dem Denken der abendländischen Christenheit. Mit dem Ende des 12. Jahrhunderts ist dieser Vorgang in voller

Wirksamkeit. An dem Beginn des neuen Jahrhunderts steht der Parzifal Wolframs von Eschenbach, welcher damals begonnen wurde, dann das Wirken des Franz von Assisi, das zu derselben Zeit anhebt. Die Franziskanerbewegung wird zur Trägerin der neuen mystischen Religiosität. Die mittlere Zeit des Jahrhunderts ist erfüllt von der Arbeit der grossen realistischen Scholastik. Getragen von der Thatsache der Uebereinstimmung einer idealistischen Metaphysik bei den Griechen, Arabern und Juden, strebt sie den Ausgleich dieser natürlichen Theologie und der sie vollendenden christlichen Offenbarung herbeizuführen. Aber kaum vollzogen, wurde dieser Ausgleich von der Mystik wieder aufgelöst, die in Duns Scotus und Occam neue Waffen gewann.

Schon das psychologisch-erkenntnisstheoretische Bewusstsein, dass Gottesglaube und Gottesliebe des Christenthums in Gefühl und Wille, nicht in logischer Argumentation gegründet seien, musste der Mystik im mittelalterlichen Geiste den Sieg über die Scholastik geben. Dieses Bewusstsein war getragen und erhalten von der Tradition des Neu-Platonismus und von der auf sie gegründeten romanischen Mystik der religiösen Erkenntnissstufen in den Viktorinern. Es machte sich in neuem selbständigen Anfang gesteigert geltend in der Nachbildung des armen Lebens Christi durch die Franziskanerreligiosität. Die Mystik, welche so der entwickelten Scholastik gegenüber auf den Gemüthsursprung der Religiosität sich besinnt, ist auf Grund der franziskanischen Frömmigkeit gleichzeitig mit Thomas von dem Franziskanergeneral Bonaventura im Geiste der Viktoriner fortgebildet worden. Auf dem Boden des realistischen Standpunktes gelangte sie an der Grenze des 13. und 14. Jahrhunderts in Dante zu dichterischer Darstellung. In den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts empfing sie durch Meister Eckhart ihre metaphysische Form. In dieser nun brechen schon durch die mystische Tradition die eigenthümlichen Züge des modernen Pantheismus hindurch. Dieser christliche Pantheismus macht gleichsam vom festen Dogma aus den Weg rückwärts zu den metaphysischen Relationen, aus denen dies Dogma sich gebildet hatte. Das so erneuerte metaphysische Schema gehört dem mythischen Denken der alten Welt an und ist durch

den modernen Entwickelungsgedanken definitiv beseitigt. Aber in der veralteten Begriffsordnung der von dem Erst-Einen absteigenden Stufen manifestirt sich in dieser Mystik Eckharts philosophisch zuerst die Lebensverfassung des germanischen Geistes. Etwas, das über das Eins und Erste des Neuplatonismus und seine Bestimmung durch Negation, über die Gliederung der Formen der Emanation hinausreicht: diese Formen verschwimmen in dem unbestimmten Gefühl grenzenloser Kraft, einer quellenden Machtfülle der Natur, eines unbegrenzten Strebens der Person. Die substantial gefassten Daseinsstufen lösen sich. Naturmacht, die in Nebeln, Schnee, Stürmen und Gewittern sich formlos ungeheuer manifestirt. In sich zurückgedrängte, gesteigerte Energie des Menschen. Nicht Form, sondern Kraft: nicht begrenzende Anschauung, sondern Wille; nicht Ideal der Grenze, sondern die Unendlichkeit als das Vollkommene. Ein Zug hiervon ist in allen höchsten Erscheinungen dieses Jahrhunderts als ein Neues enthalten: das Erbe der nordischen Völker, das auch in Oberitalien wirksam ist.

Eben dieser Abschluss des 13. Jahrhunderts und der Beginn des 14. sah dann aber schon die Durchbildung des franziskanischen Geistes zu erkenntnisstheoretischer und metaphysischer Bestimmtheit in dem scharfsichtigsten aller Scholastiker, dem Franziskaner Duns Scotus. Er schafft die erkenntnisstheoretische, psychologische und metaphysische Begründung der praktischen Mystik. Diese erhält nunmehr wissenschaftlich die Freiheit der Entwicklung, welche ihren Sieg und ihre Bewegung bis zu Luther hin ermöglicht. Und das letzte Werk dieser grossen einheitlichen Bewegung ist der Nominalismus des Franziskaners Wilhelm von Occam, welcher in den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts sich ausbildet. In dem Umkreis seines Wirkens ändern sich nun die Kategorien, durch welche die Welt aufgefasst wird. Dieser Vorgang hat aber doch auch wieder das Hervorquellen gleichsam des Pantheismus aus der neuplatonischen Mystik in den germanisch-romanischen Völkern zum Hintergrunde. Amalrich von Bene, David von Dinant, der noch Bruno beschäftigt, zeigen so gut als Avicebron die Consequenzen des neuplatonischen Bestandtheils in dem System der substantialen Formen. Dies war ein

starkes Moment für die Abwendung der christlichen Religiosität von Albertus und Thomas.

Aber in Allem dem doch eine bestimmte Grenze dieses dreizehnten Jahrhunderts!

Der Dualismus mönchischer Abnegation und ritterlich-höfischer Weltfreude, kirchlicher Weltverneinung und Weltherrschaftsanforderung, einer sublunarischen Naturordnung und der ihr transscendenten Welt des Aethers, der Gestirnsphären und der göttlichen Kräfte erfüllt alle diese Erscheinungen der höchsten Stufe des mittelalterlichen Geistes in Religiosität, Philosophie und Dichtung. Wie aus einer transscendenten Welt die Kräfte der Sakramente herabfliessen gleichsam:- so ist und bleibt die Loslösung der Seele vom Diesseits in der Abnegation das höchste Ideal. So war das folgerichtige Ergebniss der Sieg der aus dem Neuplatonismus erwachsenen speculativen Mystik oder auch der vom Nominalismus nun neubegründeten praktischen Mystik des Willensverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen: in Beidem Transscendenz und Abnegation. Es ist umsonst, in Erscheinungen wie dem Sonnenlied des heiligen Franz oder der Mystik Eckharts ein Hinausgehen über die mittelalterliche Weltverneinung erblicken zu wollen.

Erst durch die Veränderungen des wirthschaftlichen Lebens, wie der socialen Ordnungen und durch die Macht des bürgerlichen Daseins in den Städten wurde dieser Fortgang vollzogen. Das zwiespältige mittelalterliche Ideal in seiner ritterlichen und mönchischen Form wurde zurückgedrängt durch die Arbeit des Bürgers. In dieser war dann auch die Verbindung von Eingriff in die Natur und wissenschaftlich angelegtem Nachdenken enthalten, welche Erfindung, mechanische Hilfsmittel, Experiment und ihnen entsprechende Denkformen hervorbrachte. So hat diese Zeit, welche von den ersten Decennien des 14. Jahrhunderts bis zu dem Beginn des 17. verläuft, eine totale Verschiebung des Interesses vollbracht: aus der Jenseitigkeit in das Diesseits der Selbsterkenntniss, der Erfassung des Menschen, des Studiums der Natur, der Anerkennung des selbständigen Werthes der Wirklichkeit, des Werthes der Arbeit für sie in Beruf, in einheitlicher, weltlicher Bildung, in Segen und Glück des Lebens inmitten der Ordnungen des Wirklichen. Diese

sich allmählich vollziehende Aenderung der Cultur hat erst den modernen Pantheismus möglich gemacht. Ja in ihm ist eine wichtige Ausdrucksform dieses neuen Culturbewusstseins enthalten. — Diese dritthalb Jahrhunderte haben kein dauerndes philosophisches System hervorgebracht. Aber Alles, was die Zeit bewegt, wird durch philosophische Schriften von höchster actueller Bedeutung zum Ausdruck gebracht. Gerade in dieser Epoche zeigt sich besonders klar die Function der Philosophie, die inneren Antriebe einer Cultur zum Bewusstsein ihrer selbst zu erheben und so dieser Culturbewegung die Klarheit ihrer Ziele und die Energie ihres Wollens zu verstärken, ihr die letzten Generalisationen der erworbenen Begriffe auszubilden.

Drei grosse Bewegungen erfüllen diese Jahrhunderte vornehmlich.

Die erste dieser Bewegungen ist die Ausbildung des Städtewesens und der nationalen Staaten des neueren Europa. Sie ist begleitet von der politischen Schriftstellerei, die in Machiavelli und Guicciardini anhebt, an diese schliessen sich die Vertreter der neuen weltlichen Staatsraison in Venedig und dem Frankreich Richelieus. Aus dem Bewusstsein der neuen Zeit, aus den socialen Gährungen, wie sie die Erneuerung des christlichen Ideals in Spiritualisten und Wiedertäufern wie Savonarola hervorbringt, entstehen die neuen Staatsideale und Staatsromane in der Litteratur. Von den im Leben wirksamen social-kirchlichen Träumen der Bauern, Spiritualisten, Wiedertäufer und Savonarolas reicht Ein Zusammenhang bis zu den Staatsromanen eines Thomas Morus und Campanella. Die höchsten Schöpfungen dieser Bewegung in philosophischem Sinne sind aber die Lehre des Bodin von der Souveränität des Staats, der Aufbau eines Staatsrechts in der Politik des Althusius, gegründet in dem Princip, dass die Majestätsrechte dem socialen Körper selbst ursprünglich eigen sind, und die allgemeine Jurisprudenz, das Staats- und Völkerrecht des Hugo de Groot. In diesen Werken ist die Erkenntniss der politischen Wirklichkeit von allen kirchlichen Begriffen losgelöst und auf die in dieser Wirklichkeit selbst waltende Vernunft gegründet. Ein Vorgang von unermesslicher Bedeutung für die Verlegung der letzten Beweg-

gründe des Denkens und des von ihm geleiteten Handelns herüber aus aller Transscendenz in das Wirkliche. Der Pantheismus ist dann nur die systematische Consequenz hieraus: die Verlegung der ganzen Vernunft in die Wirklichkeit.

Die zweite dieser Bewegungen ist die Ausbildung der grossen Kunst und Dichtung in Europa. Zwischen der theologischen Epoche der neueren Völker und ihrer wissenschaftlichen liegt die ästhetische. Sie ist in der Verbindung der vorhandenen volksthümlichen künstlerischen Antriebe mit dem Formensinn des Alterthums gegründet. Beginnend mit Petrarca, Boccaccio, Chaucer, Lorenzo Ghiberti, dann etwas darnach Donatello, reicht sie bis in die ersten Decennien des 17. Jahrhunderts, bis zu Galilei und Descartes, deren Zeitgenossen noch die letzten grossen Repräsentanten der künstlerischen Epoche waren: Velasquez, Rembrandt und Murillo, Calderon, Corneille und Milton. Auch hier ist der Geist der neuen Völker die schöpferische Macht, welche der Formensprache der Alten sich bemächtigt. Er äussert sich in der schlanken Kraft der Gestalten Donatellos, in der Betonung der Bewegung von Lionardo ab, in dem Zusammengesetzten der Seelenstimmung, überwiegender dann noch in dem Charakteristischen der nordischen Kunst. Kunst und Dichtung sind das erste Organ, Wirklichkeit zu gewahren, welches vor der Wissenschaft sich ausbildet. Selbsterkenntniss, Studium des Menschen, gegenständliche Erfassung der Natur haben in ihr sich entwickelt. Und wie ihre geistige Anschauung sich des Diesseitigen bemächtigt, so verlegt sie auch in die Diesseitigkeit die Werthe, welche die christliche Religiosität dem Opfer und dem Jenseits vorbehalten hatte. So ist in dieser grossen Kunst die Bejahung des Lebens schon enthalten, welche der Pantheismus des Giordano Bruno zum Ausdruck gebracht hat. Der Mensch wendet sich in ihr nicht von der veränderlichen Natur zu ihrem Urgrund in Gott, sondern schaut diesen in dem Reichthum und der Schönheitsherrlichkeit der Welt. Hiervon ist dann der Ausdruck der Pantheismus der Renaissance in den italienischen Naturphilosophen und Giordano Bruno. Die grosse Kunst und Dichtung dieser drei Jahrhunderte ist nach der theologischen Epoche die zweite Form, in welcher die neueren Völker eine Welt- und Lebensanschauung

ausgesprochen haben. Der letzte Glanz dieser Kunst mischt sich in den ersten Decennien des 17. Jahrhunderts mit dem Sonnenaufgang des wissenschaftlichen Geistes, welcher die Wirklichkeit aus ihren eigenen Thatsachen denkend erfasst.

Die dritte der Bewegungen dieser Epoche vollzieht sich innerhalb der christlichen Religiosität und der Kirche.

Die eine Form derselben war von der kirchlichen Aristokratie selber, den hohen Geistlichen und den Häuptern der Universitäten getragen. Ihnen war die Papstordnung und die scholastische Kunst zu enge geworden. In der Verbindung der siegreichen Mystik, des Nominalismus und der Renaissance entsteht eine Auffassung der Welt durch neue Kategorien. Sie äussert sich in Pierre d'Ailly, Gerson, Raymund von Sabunde, am stärksten aber in Nicolaus von Cusa. Das Verhältniss Gottes zur Welt und dem Menschen wird nun nicht unter den Kategorien transscendenter Formen und ihrer emanativ oder schöpferisch hervorgebrachten Darstellung in der Wirklichkeit vorherrschend aufgefasst: immer stärker machen sich die Kategorien des Ganzen, seiner Einheit und seiner Theile geltend, welche die Anschauungsform des Pantheismus bestimmen. Der grösste unter diesen Kirchenfürsten, die damals, in ganz Europa zu Hause, die Bildung der Zeit in sich vereinigen, der Deutsche Nicolaus von Cusa, entwickelt schon die Grundbegriffe der neuen pantheistischen Weltansicht. Die Unendlichkeit Gottes, die Coincidenz der in der Welt enthaltenen Gegensätze in ihm. Das Verhältniss der Welt zu Gott als das der Explication des in ihm zusammengezogen Enthaltenen. Das Verhältniss des Einzeldinges und der Einzelperson zu dem einheitlichen göttlichen Geiste als das der Repräsentation des Unendlichen in der eingeschränkten Form des Individuums, nach welchem dies Individuum in zusammengezogener Weise das göttliche Sein in sich fasst und abspiegelt. Die Denkform des Pantheismus, welcher in der Vielheit der Erscheinungen überall die Einheit als ihr immanent erblickt und die Theile aus dem Ganzen fasslich macht, bestimmt überall sein Erkennen. Nur dass dies Alles in noch ungeschlichtetem Streit mit den Begriffen der Schöpfung und der Emanation liegt.

In denselben Kreisen dieser Aristokratie der neuen Bildung entwickelte sich der universale Theismus. Dieser war von Anfang an und logisch nothwendig mit dem philosophischen Gedanken der Immanenz Gottes im Universum als seine theologischen Ergänzung verbunden. Seitdem Sarazenen, jüdische Philosophen, Vertreter des griechischen Idealismus und Christen sich gegenseitig auseinandersetzten, von dem Hofe Friedrichs des Zweiten ab, musste der Begriff einer universalen Religion, einer Offenbarung der Gottheit bei allen Völkern sich entwickeln. In der Lehre von der Immanenz der Gottheit im Universum fand er nun seine metaphysische Grundlage. Lorenzo de'Medici, Pico von Mirandola, die Florentiner Akademie, die deutschen Spiritualisten, Jean Bodin vertreten ihn in verschiedener Weise. Eine grossartige, in der kirchlichen Aristokratie selber sich vollziehende Bewegung! Aber sie gerieth schon durch die mit ihr verbundenen kirchenpolitischen Ideale in Conflict mit dem Papstthum. Zog sie ihre philosophischen Consequenzen, so musste sie sich von dem Dogma aller Confessionen in einem Sebastian Frank oder Bodin loslösen. Ihr ruhiger Fortgang wurde aber auch von einer ganz anders gearteten unterbrochen.

Als die von unten wirksame volksthümliche Bewegung, die in der Franziskanerreligiosität, den Laiengenossenschaften, der praktischen Mystik unter deren Einverständniss mit Duns Scotus und Occam sich entwickelt hatte, in der Reformation zum Siege gelangte, hat das Lebensverhältniss der göttlichen zur menschlichen Person den neuen Glauben bestimmt, den pantheistischen Zug des Spiritualismus verdrängt, und in den nordisch-protestantischen Ländern hat auf lange hinaus der Kern dieser Religionsform, der Idealismus der Schöpfung, der Person und der Freiheit, jede pantheistische Regung zurückgedrängt oder in die Opposition zu dem herrschenden Geiste getrieben. Und in dem Ringen mit dieser protestantischen Religiosität hat die katholische Kirche die Aufklärung des Erasmus und die pantheistischen Strebungen ihrer fortgeschrittensten Geister ausgestossen. Daher, als nun gegen das Ende dieses Zeitraums der ganze Geist der italienischen Renaissance sich wie in einer Formel in dem Pantheismus des Giordano Bruno zusammenfasste, dieser gleicher-

weise in Genf, Wittenberg, Helmstädt, Paris wie in seiner italienischen Heimat keinen Boden zu leben oder zu wirken gefunden hat. Bis dann die Inquisition in ihre weit ausgespannten Netze ihn hineinzog, und er der hereinbrechenden Gegenreformation Italiens erlag.

Die mächtigen Bewegungen, in welchen so für die Menschen dieser Jahrhunderte der Schwerpunkt ihres Daseins aus dem Jenseits herüberrückte in diese Wirklichkeit, in die Gründung nationaler Staaten, in die Anschauung und Zergliederung der Wirklichkeit, in die Verklärung des Diesseits mit allem Glanz der Schönheit, in die Erfüllung des natürlichen Kreises unseres Daseins in Familie, Beruf und staatlichem Zusammenhang — die grösste Umwerthung aller Werthe, welche die neueren Völker vollzogen — waren in jedem Stadium von der Einwirkung der antiken Litteratur und Kunst begleitet. Was die verwandte griechische Polis aus den Menschen gemacht hatte, verstanden nun zuerst wieder diese Bürger von Florenz und Venedig, von Nürnberg und Augsburg. Was die römischen Menschen politisch gedacht und vollbracht hatten, wurde als verwandt von den Staatsmännern der neuen nationalen Staaten begriffen. Die Existenz dieser neuen Menschen erlangte ein Bewusstsein ihrer selbst und Freiheit ihrer Bethätigung an der Philosophie der Stoiker, Epikureer, Skeptiker, Platoniker und Pythagoreer.

## III.

Alle die Momente, welche in diesem Zeitraum in Kraft waren, haben auf den Geist des Giordano Bruno gewirkt. In Nicolaus von Cusa waren die neuen Grundbegriffe, die zum Pantheismus hinführten, gleichsam concentrirt. Die Abneigung gegen Aristoteles und der Rückgang auf die ältesten hylozoistischen Systeme der Griechen war eine verbreitete Stimmung der Zeit. Die italienische Naturphilosophie vor ihm brachte die Stoa und Galen ihm nahe. Er war von dem Gedanken erfüllt, dass in aller wahren Philosophie im Grunde ein einziges System sich manifestirt. Ihm standen alle die Quellen über die alten Philosophen, aus denen auch wir heute schöpfen, bis auf eine kleine Zahl später aufgedeckter zur Verfügung; mittelalterliche Philosophen der Christenheit, des Islam wie des Judenthums wurden von ihm be-

nutzt, und aus dem breiten Strom des Neuplatonismus und Neupythagoreismus seiner Zeit konnte er schöpfen. Lebendigen Athem empfing das Alles in seinem Geiste durch den künstlerischen Genius der Renaissance. Das Entscheidende war aber: in der Astronomie des Copernicus lag die Möglichkeit, die Anschauungen über den Kosmos, welche er in seinem Lucretius fand, wissenschaftlich weiter zu bilden.

Die Grundlage des neueren europäischen Pantheismus ist die Einsicht in die Gleichartigkeit und den continuirlichen Zusammenhang aller Theile des Universums. Die Gleichartigkeit der Massen, welche in ihm vertheilt sind, folgerecht die Einheit der Gesetzgebung in allen Theilen desselben wird gegenüber dem Dualismus einer sublunarischen und einer transcendenten Welt behauptet. Dieser Satz war zusammen mit dem von der Erhaltung der physischen Elemente, sonach auch des Inbegriffs der physischen Masse des Universums, schon von Anaxagoras und der atomistischen Schule vertreten worden.

Das Weltbild, das uns bei Demokrit, Epikur und Lucretius entgegentritt, zeigt bereits mehrere Hauptzüge des modernen naturwissenschaftlichen Denkens. Schon Demokrit war im Besitz einiger Hauptprincipien der allgemeinen Naturlehre. Das, was er als Wirklichkeit erkennt, die im leeren Raume zerstreuten, in Ruhe oder Bewegung begriffenen Atome, ist gleichartig durch das Universum vertheilt. Die Veränderungen in diesem Ganzen sind nirgend zufällig oder willkürlich, sondern nothwendig; die Natur wirkt mit der Nothwendigkeit, die im logischen und ursächlichen Zusammenhang enthalten ist. Die Zurückführung dieser Causalbeziehungen auf ein zweckmässig Wirkendes, sonach die Anwendung der Zweckbegriffe wird ausgeschlossen. Die Erhaltung der Masse im Weltall ist durch die Formel, welche Entstehen oder Vergehen der Bestandtheile ausschliesst, und durch den Begriff des Atoms gegeben.[2]) Die Aufgabe der Naturerkenntniss, aus

[2]) Lukretius II, 296ff.:

„nam neque adaugescit quicquam neque deperit inde.
qua propter quo nunc in motu principiorum
corpora sunt, in eodem ante acta aetate fuere
et post haec semper simili ratione ferentur.“

den gegebenen Wahrnehmungen den Zusammenhang des objectiv Wirklichen abzuleiten, ist von ihm klar erkannt. Aus den Voraussetzungen der Atomistik folgern die Epikureer nun das Weltbild, welches für den ganzen europäischen Pantheismus den Ausgangspunkt bildet. Durch die Annahme einer unendlichen Zahl der Atome und einer unbegrenzten Möglichkeit von Atomverbindungen im unendlichen Raume ist zunächst die grenzenlose Zahl der Weltsysteme gegeben. Ebenso folgt aus den Voraussetzungen der Atomistik die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der einzelnen Weltsysteme, und, da die Vertheilung der Atome, an welche Leben und Denken gebunden ist, durch keine Regel auf die Erde eingeschränkt werden kann, so ist der Gedanke, dass Leben und Denken sich auch in den anderen Weltsystemen entwickle, nicht abzuweisen.

In der ganzen Uebergangszeit, welcher Bruno angehört, verbindet sich nun mit diesem Weltbilde, es modificirend, die stoische Grundvorstellung des durch das Universum verbreiteten göttlichen Feuers (Aethers) als des Trägers der Bildungskräfte desselben[3]). Dieses Weltbild empfing nun aber erst seine völlige Durchbildung von der Entdeckung des Copernicus aus. Durch ihn wurde die Kosmographie des Aristoteles, Ptolemaios und der mittelalterlichen Theologie definitiv aufgehoben. Die Stellung der Erde im Mittelpunkte der Welt war unhaltbar geworden; ja einen Mittelpunkt des Universums konnte es nun überhaupt nicht mehr geben, wenn die Folgerungen aus der neuen Astronomie gezogen wurden. Denn in diesem Universum sind unzählige Weltsysteme vertheilt[4]). Der Sinnenschein in Bezug auf Ruhe

---

Hier und in den folgenden Versen ist auch eine unbestimmte Vorstellung von einer Constanz, welche in den Bewegungen der Atome enthalten ist, ausgedrückt.

[3]) Die stoischen Theorien über den Aether, deren sich Bruno bedient, konnten von ihm am einfachsten bei Cicero im zweiten und dritten Buch De natura deorum und Acad. L. II. gefunden werden. Auch in dem anschaulichen Bilde, dessen der Pantheismus bedarf, der Verlegung der Bildungskraft in die Mitte der Welt, ist der Stoiker Archedemus (Stobäus: Eklog. I, 452) vorangegangen.

[4]) Lucret. I, 1070: nam medium nil esse potest.

oder Bewegung der Weltkörper muss durch das Denken aufgehoben werden[5]). Die räumliche Unterscheidung einer vergänglichen und unvollkommenen Ordnung auf der Erde und einer an anderem Stoff nach vollkommeneren Gesetzen wirksamen höheren Ordnung, in welcher die Astronomie des Aristoteles und Ptolemaios mit der Transcendenz des Christenthums sich verbunden hatten, war nun gefallen.

So entsteht das Weltbild des Bruno. Der Unterschied der Erde und der Gestirne ist durch unseren Standort bedingt. Könnten wir uns von diesem immer weiter entfernen, so würde unsere Erde uns ebenfalls zu einem Gestirn werden. Die Erde umkreist sammt den anderen Planeten die Sonne. Dieses Sonnensystem ist aber nur Eines unter unzähligen Weltsystemen, welche in dem unermesslichen Aether vertheilt sind[6]). Denn Giordano Bruno denkt sich das Wirkliche als ein physisches Continuum ohne Grenzen. Dasselbe besteht aus dem Aether, welcher ein ausgedehntes Wirkliches ist. Aber von den eigentlichen Körpern ist er durch das Merkmal unterschieden, sinnlich wahrnehmbaren Widerstand nicht zu leisten. Er durchdringt alle Körper, ist innerhalb jedes Dings, umgiebt sie alle, in ihm befinden sich die Weltsysteme, er selbst aber ist von nichts Anderem begrenzt[7]). Eine Hypothese, welche den leeren Raum vertreten konnte und doch den Schwierigkeiten dieser Annahme entging. Die dann den kommenden Zeiten einen Träger für die Fortpflanzung der Wirkung von Naturkräften darzubieten im Stande war, wo die Körper im engeren Sinn nicht genügten. In unserem Weltsystem umkreisen wahrscheinlich nicht nur die uns bekannten sieben Planeten die Sonne; andere entziehen sich noch unserer Kenntniss als allzu fern oder zu klein oder auch, weil sie der Wasserspiegel entbehren[8]). Dieser Begriff unseres Weltsystems geht von der Voraussetzung des Reichthums desselben an Weltkörpern aus. Selten sichtbare Planeten

[5]) Das bekannte Argument in Bezug auf den Schein von Ruhe am Beginn des dritten Dialogs de l'infinito Opp. it. (Wagner) II, p. 57. 58, aus Lucret. IV, 377 ff., 383 (Bernays).

[6]) Vgl. die Stellen in der Schrift de l'infinito Opp. it. II, p. 23 mit Lucret. II, 1048—66 (Bern.).

[7]) Anfang des 2. Dialogs de l'infinito etc.

[8]) De immenso, Lib. I, cap. 3 (Opp. lat. Fiorentino I, 156), de l'infinito II, 52.

sind auch die gefürchteten Kometen[9]; so fügen auch sie sich in die gesetzmässige Ordnung unseres Weltsystems. Und alle diese Weltsysteme sind einander gleichartig, sie bestehen aus denselben Stoffen, und dieselben Kräfte wirken in ihnen allen und in jedem ihrer Theile. Daher ist es nicht nur möglich, sondern es ist eine nothwendige Annahme, dass empfindende und vernünftige Wesen über all diese Weltsysteme vertheilt sind[10]; der Glaube, dass sie nur da sind, um uns zu leuchten und von uns gesehen zu werden, dass diese leuchtenden ungeheuren Welten nicht eigenes Leben und vernünftige Wesen eigener Art tragen, ist vulgär und dumm. Auch die selbstleuchtenden Fixsterne enthalten eben nur ganz andere Bedingungen für die Existenz geistigen Lebens als die Planeten. Alle diese Weltkörper sind veränderlich.

Diese grossen Divinationen sind dann bald nach dem Tode des Bruno theilweise durch die Anwendung des Teleskops zu grösserer Bestimmtheit und Sicherheit erhoben worden. Dieses löste das Phänomen der Milchstrasse in das vereinigte Licht zahlloser Sterne auf. Mit seiner Hilfe fand man vier Monde des Jupiter: selbst rotirend, zeigte der Planet sich zugleich als Centrum für andere Gestirne. Die Sonnenflecken wurden beobachtet und eine Topographie des Mondes entworfen. So haben sich die Ahnungen Brunos schon durch Entdeckungen erfüllt, die er wohl noch hätte benutzen können nach dem natürlichen Laufe der Dinge.

Vor diesem divinatorischen Geiste fielen nun auch die Grenzen, welche noch Kepler in der Fixsternsphäre dem Universum belassen hatte. Für ihn bestand nicht mehr ein Fixsternhimmel als eine Schale, die den Hohlraum des Universums einschliesst[11]: eben die Unendlichkeit des Universums ist die Grundconception des Dialogs vom Unendlichen, dem All und den Welten. Dieselbe wird an den Schwierigkeiten entwickelt, welche

[9]) De immenso Lib. VI, cap. 19, wo auch auf Hippokrates von Chios und seinen Schüler Aeschylos zurückgegangen wird; gemeint ist die Notiz des Aristoteles Meteor. 342b, 36f.

[10]) Vgl. de l'infinito Opp. it. II, p. 101 (Wagner) mit Lucret. II, 1067 bis 1076 (Bern.), auf welche Stelle Bruno sich beruft.

[11]) Die Widerlegung der Lehre von den Sphären findet sich im 2. Dialog de l'infinito etc.

im Begriff von der Endlichkeit der Weltkörper enthalten sind und die er schon in seinem Lucretius theilweise fand. Die Erfahrung zeigt uns Wirkliches immer von Wirklichem begrenzt[12]). Denkt man sich das Universum begrenzt, so entsteht folgendes Absurdum: würde Jemand von seinem äussersten Rande einen Pfeil abschiessen, dann würde sich im Fluge die Grenze der Welt erweitern; soll aber der Flug dieses Pfeiles unmöglich sein, dann müsste in diesem Raum ein Wirkliches sein, das den Flug hinderte[13]). Diese und andere Gründe leiten aus der Natur der Raumvorstellens die Schwierigkeiten ab, die im Begriff einer räumlich begrenzten Wirklichkeit enthalten sind: gewissermassen Ausführungen des in der ersten von Kant entwickelten Antinomie unserer Weltvorstellung Enthaltenen. So müsste jenseits einer begrenzten Welt ein leerer Raum gesetzt werden, und dieser wäre dann nach innen begrenzt, nach aussen aber unbegrenzt. Aber für Bruno liegen nur theilweise die Gründe für die Unendlichkeit der Welt in den Schwierigkeiten, welche der entgegengesetzten Vorstellung der räumlich begrenzten Welt anhaften. Er erschliesst ferner die Unendlichkeit der Welt direct aus seiner metaphysischen Grundconception. Damit kommen wir zu dem zweiten Hauptsatz seines Systems, in welchem er den ganzen folgenden Pantheismus vorbereitet. So beginnt denn der fünfte Dialog „de la causa“, der Höhepunkt seiner Darstellung des All-Einen, mit den Worten: „Es ist also das Universum Eines, unendlich, unbeweglich. Es bewegt sich nicht im Raume, weil es nichts ausser sich hat, wohin es sich bewegen könnte. Es ist nicht veränderlich in eine andere Verfassung; denn es hat nichts ausser sich, von dem es leiden oder afficirt werden könnte.“ Worte, die rückwärts auf die Eleaten weisen, vorwärts auf Spinoza[14]).

Bleiben wir aber noch einen Moment bei dem Weltbilde stehen, zu welchem er sich erhoben hat. Indem er in diesem die Consequenzen der copernikanischen Astronomie zieht, entsteht

---

[12]) De l'infinito, proem. epist. Opp. it. II, p. 5 (No. 8) vgl. Lucret. I, p. 998—1001, 1006—1007 (Bern.).

[13]) De l'infinito, Opp. II, p. 4. Vgl. Lucret. I, 968ff.

[14]) Am meisten stimmen die Worte überein mit Aristoteles de Xenophane p. 974a c. I.

die erste grosse Generalisation, in welcher die moderne Naturwissenschaft die Grundlagen der nachfolgenden Philosophie gelegt hat. Dieses gleichartige, in seinem Quantum unveränderliche, aus denselben Stoffen überall bestehende und beständigen Veränderungen nach denselben Gesetzen unterworfene physische Ganze des Universums bildet die anschauliche Grundlage aller folgenden Speculation. Insbesondere aber ist der Begriff eines physischen Ganzen, welches nach aussen keine Grenzen hat und in sich sonach die Kräfte tragen muss, welche seine Daseinsformen bedingen, in dem Pantheismus, zunächst in dem des Spinoza, aufgenommen worden. Dies ergiebt sich deutlich aus einer Stelle Spinozas, in welcher die Unendlichkeit der Materie nach ihrer Ausdehnung noch mit der Polemik gegen jede Vorstellung von Qualitätsverschiedenheiten im Weltstoff verbunden ist. Er sagt in der VI. prop. des II. Buches der Ethik: „Die Materie ist ihrer Ausdehnung nach unendlich, und der Stoff des Himmels und der Erde ist einer und derselbe“[15]).

Der zweite Hauptsatz, in welchem Giordano Bruno den ganzen folgenden Pantheismus begründet, bestimmt das Verhältniss Gottes zur Welt: Die Welt ist die nothwendige Explication der Gottheit. Hier thut Bruno den letzten Schritt in dem Fortgang der Verlegung aller göttlichen Werthe in die Weltwirklichkeit. Das neuplatonische Emanationssystem und seine Anwendungen in der christlichen Philosophie setzen in dem göttlichen Grunde, dem Ersten und Einen, eine Fülle inhaltlicher Vollkommenheit, welche in den Stufen, in denen die Emanationen sich von dem Erst-Einen entfernen, gradweise abnehmen. Entschiedener noch enthält der Begriff der Schöpfung dieses „Mehr“ in dem Verhältniss zwischen dem Schöpfer und der von ihm geschaffenen Welt. Hier liegt der Fortschritt, welchen Bruno über Nicolaus von Cusa hinaus thut.

Wohl geht auch er von den neuplatonischen Begriffen aus; er ringt überall mit dem Verhältniss von Transcendenz und Immanenz, das in der Beziehung des Einen zur Vielheit, des Ewigen zur Zeitlichkeit enthalten ist: ein Verhältniss, welches in ruheloser Dialektik Möglichkeiten, es zu fassen, hervortreibt, und

[15]) Vgl. Ethices I, prop. 15, im Scholion.

diese Möglichkeiten bestehen doch nur in einseitigen Fassungen des Ausgangspunktes der Differenzierung. Für Bruno liegt die Methode der Auflösung in dem Princip der coincidentia oppositorum, später dann in seinen Begriffen von der Monas und dem Minimum. Er hat sich aber auch schon des Ausgangspunktes der deutschen Transcendentalphilosophie bedient. „Die absolute Einheit, sagt er, ist ohne irgend eine Vorstellung zugleich das, was begreift und was begriffen wird", d. h. das Absolute ist Subject-Object (5. Dialog, I. p. 287), wogegen er dann am Schluss des 3. Dialoges von dem Unterschied des Körperlichen und Geistigen wie Spinoza zurückgeht auf deren substantiale Einheit im Absoluten. Ferner ist im Anfang des 5. Buches auch der Ausgangspunkt der deutschen Identitätsphilosophie schon benutzt, nach welchem in der Einheit ein Princip des mannigfaltig Veränderlichen gleichsam gebunden enthalten ist wie in Schellings Bruno und in Fassungen der Dialektik Schleiermachers.

Aber in all diesem Ringen bleibt ihm der Satz unveränderlich: Das Verhältniss der Gottheit zur Welt ist das der Nothwendigkeit, Vermögen und Wirklichkeit sind in der Gottheit dasselbe. Sonach ist in der Form des Grundes und der Einheit in ihm nichts, was nicht in der Welt entfaltet als Wirkung bestünde. Dieser neue Satz, in welchem jede strengere Fassung des Pantheismus gegründet ist und den dann Spinoza durch die ausschliessliche Anwendung der Kategorien der causa sui und der unendlichen Substanz auf die abstrakteste, strengste Formel gebracht hat, tritt noch in vielgestaltiger Fassung bei Bruno auf. Alle Dinge sind beseelt[16]). Die göttliche Seele der Welt ist in allen Theilen derselben gegenwärtig. Eine Vernunft ertheilt jedem Ding sein Wesen[17]). Die beiden Substanzen, die geistige und die körperliche, haben Eine Wurzel, ja sie sind nur eine Substanz[18]). Diese aber ist Alles, was sie sein kann: Vermögen und Wirklichkeit decken sich in ihr[19]). Ist so im höchsten Wesen Vermögen und Wirklichkeit eins, so ist es unentfaltet (complicatamente) eins, unermess-

[16]) 2. Dialog. Opp. it. I, p. 239, Spinozas: omnia animata sunt.

[17]) I, 256.

[18]) I, S. 264 vgl. S. 271, wo die körperliche Existenz als eine Contraction des Geistigen aufgefasst wird.

[19]) Opp. it. I, S. 261, 269, 270, auch 281.

lich und unendlich, alles Sein in sich fassend, und dasselbe ist entfaltet, expliciert (explicatamente) in den Einzeldingen, die in der sinnlichen Wahrnehmung gegeben sind[20]).

An diesem Punkte trifft er nun aber mit Spinoza auch in den Kategorien zusammen, in welchen er das Verhältniss Gottes zur Welt begreift. Er bedient sich sowohl des logischen Verhältnisses der Nothwendigkeit in der Beziehung der einheitlichen Ursache zu ihren Wirkungen als des Verhältnisses der Substanz zu ihren Accidenzien. In der Schrift de immenso treten zunächst die Formeln dieser Nothwendigkeit und ihrer Identität mit der göttlichen Freiheit genau wie bei Spinoza auf[21]). Consequenter voluntas divina est non modo necessaria, sed ipsa necessitas, cuius oppositum non est impossibile modo sed etiam ipsa impossibilitas. Necessitas et libertas sunt unum, unde non est formidandum, quod cum agat cum necessitate naturae, non libere agat: sed potius immo omnino non libere ageret aliter agendo quam naturae necessitas requirit[22]). Ebenso wendet Bruno das Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmungen auf das der Gottheit zur Welt an. Hierin geht ihm ja das eleatische Denken voran, auf welches er sich immer wieder bezieht. „Das Ganze, so sagt er am Schluss des 3. Dialoges, ist der Substanz nach Eines“: dies ist ihm auch der wahrscheinliche Sinn des Parmenides, den Aristoteles so unwürdig behandelt habe. Geistiges und Körperliches ist in dieser einheitlichen und wurzelhaften Substanz gegründet, und der Anfang des 5. Dialoges drückt die Erfassung des Universums unter der Kategorie der Substanz mit anschaulicher Klarheit aus. In dem Einen Unendlichen, Unbeweglichen, das die Substanz, das das Sein ist, ist Vielheit und Zahl enthalten, diese aber als Modus und als Vielgestaltigkeit des Seienden (moltiformità de l'ente), welche jedem einzelnen Ding seine Bestimmtheit giebt. Sie hebt nicht die Einheit des Seienden auf, sie macht das Seiende nicht zu einem Vielen, die Einheit wird durch dies ihr immanente Princip von Zahl und Vielheit nur zu einem nach Daseinsweisen, Formen und Gestalten

[20]) I, S. 285.

[21]) De immenso Lib. I, Cap. 11.

[22]) Vgl. auch Sigwart: Spinozas neuentdeckter Tractat (Gotha 1866) S. 111 andere Stellen.

Mannigfaltigen[23]). Und nun bezeichnet er alle Differenzen, nach Vielheit und Zahl, als blosse Accidenzien, blosse Einzelgestalten des Einen. Demgemäss strebt keine Veränderung zu einem anderen Sein, sondern zu einer blossen Modification des Einen Seins (altro modo di essere)[24]).

Hierin sind nun die Bestimmungen der Substanz als des einheitlichen Grundes enthalten, welche dann als Formeln bei Spinoza und den späteren Pantheisten bis Schelling immer wieder auftreten. Die Einheit der göttlichen Substanz wird von Bruno wie von Spinoza in erster Stelle herausgehoben[25]). Dann die Ewigkeit derselben. Aus diesen Eigenschaften der göttlichen Substanz folgen auch schon bei Bruno Aeusserungen im Sinne jenes Akosmismus, den man als Spinozas Standpunkt bezeichnet hat. „Diese Einheit ist einzig, beständig und unvergänglich, ewig ist dies Eine, jede Geberde, Gestalt oder anderes Ding ist Eitelkeit (vanità), ist wie gar nichts, ja es ist auch wirklich Nichts alles was ausser diesem Einen ist.“ Dies Unendliche muss auch unendliche Attribute haben[26]). Und hier tritt nun auch für die räumliche Unendlichkeit des Universums der metaphysische Grund auf. Der unendlichen Ursache kann eine begrenzte Wirkung nicht entsprechen. Eine begrenzte Welt würde einen Mangel oder eine Grenze in der schöpferischen Kraft voraussetzen[27]).

Der dritte Grundbegriff, welcher, von Bruno zuerst formulirt, dann durch alle folgenden pantheistischen Systeme hindurchgeht, ist der des endlichen Dinges als eines Theiles des Universums, in welchem das Unendliche gegenwärtig ist und der sonach Ausdruck des Unendlichen ist. Ich sehe hier von der besonderen Fassung ab, welchen dieser Begriff in dem System von Bruno durch den Gedanken der Natur als einer künstlerischen Kraft empfängt. Aber auch in der allgemeinen Fassung enthält der Begriff das im Platonismus angelegte, jedoch von Bruno im modernen Geiste entwickelte

---

[23]) „Non fa questo, che lo ente sia più che uno, ma moltimodo, e moltiforme, e moltifigurato.“ Anfg. 5. Dialog, de la causa. I, 282 (Wagner).

[24]) I, 282.

[25]) Sigwart a. a. O. 113ff.

[26]) Sigwart a. a. O. 111.

[27]) De l'infinito. Opp. it. II, p. 5, 6 (N. XII. XVI.)

Verhältniss des Mikrokosmus und Makrokosmos, des göttlichen Ganzen und der Individualität, und von Nicolaus von Cusa ab bis auf Schleiermacher theilt er dem modernen Pantheismus einen ihm ganz eigenen höchst wichtigen Zug mit. Der in ihm enthaltene Satz wird aus zwei Prämissen abgeleitet. Die erste liegt in dem direkten Verhältniss des Einzeldings zum Unendlichen unter dem Gesichtspunkte der Beziehung des Ganzen zu seinen Theilen. Es ist dargelegt, wie die Verbindung der platonisirenden Mystik mit dem Nominalismus diese Beziehung der Kategorien der Einheit, des Ganzen und der Theile zur herrschenden in der Weltanschauung machte, wie im Besonderen das Zeitalter des Nicolaus von Cusa in seiner Weltansicht schon das Vortreten dieser Kategorien zeigt. Bruno verwirft ausdrücklich eine Mehrheit der Substanzen und behauptet, dass der Substanz nach das Ganze und dessen Theile eines sind. Hierin ist er mit Spinoza einig. Die andere Prämisse ist: Da die unendliche Substanz eine ist, muss sie in allen Dingen ganz sein[28]). Es klingt an Spinoza an, dass sie dies in den einen Dingen auf unendliche Weise, in den andern auf endliche Weise ist. Diese Prämisse wird auch daraus abgeleitet, dass das Unendliche geistig ist, das Geistige aber keine Theile hat. Aus diesen Prämissen folgt, dass im einzelnen Ding die unendliche Substanz in ihrer Ganzheit gegenwärtig ist, das Ding drückt die unendliche Substanz aus, ist ihr Ausdruck. Die Bedeutung dieses Satzes tritt besonders hervor, wenn er auf das menschliche Individuum angewandt wird. Er wird zum Reflex des Bewusstseins der Individualität von ihrem unendlichen Gehalt.

Der vierte Hauptsatz, welcher von Bruno formulirt wird und in jedem pantheistischen System auftritt, drückt das Lebensgefühl des Pantheismus selber aus und zieht aus ihm die ethischen Consequenzen. In irgend einer Form enthält jedes pantheistische System den in dem Neuplatonismus und in der romanischen Mystik des Mittelalters enthaltenen Stufengang, in welchem der Mensch sich aus der Einschränkung leidenschaftlichen Eigenlebens und sinnlicher Weltauffassung zu der Aeternität und dem einheitlichen

---

[28]) De la Causa etc. Opp. it. (Wagner) I, p. 285.

universalen Zusammenhang erhebt, welcher der Seele in Gott aufgeht und ihr die contemplative Seligkeit erwirkt. Ein allgemeines Verhalten des menschlichen Geistes in künstlerischer Auffassung, in philosophischer und religiöser Contemplation spricht sich in dieser Stufenfolge aus, die eine Umformung platonischer Ideen ist. Bruno hat in der Schrift von den heroischen Affecten die seit Petrarca sich vollziehende Verweltlichung dieses inneren Vorgangs systematisirt. Aus der Bejahung des Lebens und der Wirklichkeit, aus den tiefen Erfahrungen einer litterarischen, künstlerischen und dichterischen Epoche, welche ganz Europa umfasste, entsteht ihm ein ganz neues Verhältniss des Menschen zu den Leidenschaften, ein ganz neuer Begriff der Erweiterung des Selbst zum Antheil an dem unendlichen Universum. Dies wird bei der Darstellung der Abhängigkeit Shaftesburys von ihm näher auseinandergesetzt werden; denn in Spinoza und Shaftesbury ist das ethisch-religiöse Ziel des Pantheismus so formulirt worden, dass alle späteren Entwicklungen, insbesondere aber auch die pantheistische Religiosität direkt davon bedingt gewesen sind.

Dies sind die Grundbegriffe des neueren Pantheismus, wie sie in Bruno zu ihrer ersten Formulirung gelangt sind. Es giebt kein späteres pantheistisches System, in welchem sie nicht wirksam wären, so wie andererseits die Vorbereitungen auf sie in dem ganzen älteren Pantheismus enthalten sind. Sie sind aber bei dem Sohne der Renaissance mit Begriffen verbunden, welche nun die besondere Form dieses Pantheismus ausmachen.

Alle Bewegung, jede Bildung zu bestimmter Gestalt und jede Einzelexistenz ist die Wirkung einer künstlerisch bildenden geistigen Grundkraft, welche in allen einzelnen Dingen gegenwärtig ist. Der Panpsychismus des Alterthums war in der Epoche der Renaissance zur äussersten Energie in Lebensgefühl und begrifflichem Denken erhoben worden. Diese Anschauung der inneren Lebendigkeit des Universums, der quellenden Kraft in ihm und in jedem seiner Gebilde bildet das metaphysische Bewusstsein, das der grossen künstlerischen und dichterischen Epoche die inhaltliche Macht verleiht, Natur und Schicksal, die Landschaft und die menschliche Person, Helden und Gespenster so lebendig und eindringlich zu

gewahren. Bruno ist der Philosoph dieser ästhetischen Weltansicht der Renaissance. In ihr entsteht nun der Begriff einer Technik der Natur, welche sich in den Gestalten des Lebens künstlerisch auswirkt. Und zwar handelt die Natur planmässig, aber ihrer selbst dabei unbewusst, sonach ohne Zwecksetzung im strengen Verstande. Hierfür beruft er sich auf die von Aristoteles benutzte Analogie: je ausgezeichneter ein Schreiber oder Zitherspieler sei, desto weniger bewusste Ueberlegung sei in seinem Thun[29]. Diesen Begriff hat dann Goethe wieder aufgenommen. Das Verhältniss dieses Standpunktes zu dem naturwissenschaftlichen Denken des Descartes ist genau demjenigen entsprechend, das später Goethe und Schelling zur mathematischen Naturwissenschaft eingenommen haben. Das Naturerkennen musste dieses Gefühl der einheitlichen Lebendigkeit in der Natur aufheben, sein Anfang war die Erkenntniss der Gesetzlichkeit, in welcher eine Bewegung von einem Theil der physischen Welt sich auf den anderen überträgt. Ihre Formel ist Mechanismus, nicht Vitalismus.

Für die nächste Entwicklung in Spinoza lag in dieser Lehre doch auch Ein fortwirkendes Moment. Alle Dinge sind beseelt, omnia animata sunt. An jedem Punkte des Universums ist Physisches und Geistiges verbunden[30]. Im 2. Dialog vom Unendlichen erklärt Bruno ausdrücklich: ein Ding sei so klein und unerheblich, als es wolle, es hat einen Bestandtheil der geistigen Substanz in sich. Bruno scheut sogar davor nicht zurück, am Aberglauben aller Art das Haften geheimer Wirkungen an todten Objecten erweisen zu wollen, welches Geistiges in denselben voraussetze: eine Art von fetischistischer Interpretation solcher Wirkungen. Hieraus entspringt ihm nun die Lehre, dass in der absoluten Substanz das Geistige und Physische als deren Wirkungen oder Haupteigenschaften gegründet, und dass sie in jedem Theil des Universums

---

[29]) Der allgemeine Satz bei Arist. Phys. II, cap. 8, Bekk. I, 198 (citirt von Lasson zu seiner Uebertragung der Schrift von der Ursache, S. 154). Bezeichnend der Satz 199 b, 28 über das Unbewusste des Naturwirkens als gleichsam eine Technik der Natur: καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται. Das Eine Beispiel ist bei Simplicius zu der Stelle: pag. 385 Diels, vgl. im selben Kapitel des Arist. an früherer Stelle 199 a 33. Den Zitherspieler erwähnt hier weder Aristoteles noch Simplicius.

[30]) Opp. it. I, 241.

mit einander verbunden sind. Aber diese Verbindung ist von ihm freilich vitalistisch gedacht, nicht ein Parallelismus, sondern das Verhältniss von Form und Stoff, von Bildungskraft und Gebilde. Jeder Theil geistiger Substanz streckt sich darnach, eine Pflanze oder ein Thier zu werden, sich zu einem beseelten Körper zu organisiren.

Während Spinoza durch die Bedingungen, unter denen er denkt, von Brunos Vitalismus weit entfernt worden ist, wirkt der Begriff einer Bildungskraft, welche in einer Technik die Formen der Natur hervorbringt, ausserordentlich stark auf Shaftesbury und durch seine Vermittlung vornehmlich auf den deutschen Pantheismus. Und aus seinem Vitalismus ergiebt sich nun auch weiter die Herrschaft des Begriffes der Kraft in dem System und die Ahnungen derjenigen Entwicklungslehre, die dann im 18. Jahrhundert, besonders in Robinet, Herder und Goethe sich weiter entfaltet hat. Die Begriffe der Actualität, des Wirkens, der Energie gewinnen in dieser ganzen Zeit über die der Substanz und ihrer Accidenzien das Uebergewicht. Auch bei Paracelsus sind die schaffenden Lebensgeister an die Stoffelemente gebunden, Leben ist ihm Wirken, die Kraft des Wirkens aber ist an die Scheidung und Zusammensetzung der Materie geknüpft[31]). Nach Kepler ist die Gottheit eine substantialis energia.

Der neuplatonische Panentheismus beherrschte die Epoche der Renaissance und äusserte sich in dem Gedanken einer universalen Religiosität: in den dargestellten Begriffen Brunos schreitet er nun vorwärts zur Bejahung der Wirklichkeit, zur Anschauung Gottes im unendlichen Universum als seinem erschöpfenden Ausdruck, sonach zur Identität der Erkenntniss dieses Universums und der Liebe zu seiner vollkommenen Ursache mit der wahren Religion. Vorbereitungen auf diesen Standpunkt erfüllen die ganze Renaissance. Sie treten in den spiritualistischen Secten der Reformation auf; sie machen sich in der Erneuerung der Stoa geltend: die Luft der Zeit ist voll von Keimen dieser Art. Platonisirender und stoisch gearteter Pantheismus, Erneuerung des ältesten griechischen Pantheismus der Jonier und der Eleaten sowie

---

[31]) Lasswitz Gesch. der Atomistik, I, 301 f.

ihrer Fortsetzer bis auf Galen hin ist die verschwiegene Religion vieler hervorragender Denker. In Brunos heroischem Wahrheitssinn wird diese neue Religiosität offenbar und setzt sich mit den positiven Religionen auseinander. Den Religionen der Personalität tritt jetzt mit unverhülltem Antlitz die pantheistische Religiosität gegenüber. Sie weiss sich eins mit den alten Ueberlieferungen der Speculation. Sie erkennt ihren völligen Gegensatz gegen den ganzen Glauben des Judenthums und des Christenthums. Sie erblickt in dem semitischen Gott mit seinen Affekten und in der Religion als Gottesfurcht die Entartung wahrer Gotteserkenntniss und verfolgt mit glühendem Hass und beissendem Spott den Glauben der Galiläer an das getödtete Lamm, an den zweifelhaften Eltern entstammten Religionsstifter, an den Tod des Adonis, an die Heilung eines armseligen und nach seiner Herstellung gerade so unnützen Lahmen, an das tragische Mysterium aus Syrien.

Den Schluss des Werkes über das Unermessliche bilden folgende Sätze[32]). „Wir dürfen über Gottes Willen nicht eine Definition nach der Art niedriger und thörichter Menschen geben: was das Höchste, Erhabenste, seiner vollkommensten Natur am meisten Entsprechende ist, müssen wir ihm zuschreiben.“ Es ist Frevel, ihn zu suchen im Schaum eines Epileptischen und unter den zusammentretenden Füssen der Henker, in den trübseligen Mysterien gemeiner Nekromanten. „Vielmehr suchen wir ihn in dem unverletzlichen und unantastbaren Gesetze der Natur, in der Religion des Gemüthes, welches sich eben diesem Gesetze wohl angepasst hat, im Sonnenglanze, in der Formenschönheit der Dinge, welche aus dem Inneren dieser unserer Mutter Natur hervorgebracht werden, in dem wahren Abbilde dieser Natur, das in der Körperlichkeit auseinander gefaltet ist und auf dem Antlitz der unzählbaren Lebendigen erscheint, wie sie an dem unermesslichen Gewandsaum des Einen Himmels leuchten, leben, empfinden, denken und dem Allguten, Einen und Höchsten entgegenjubeln.“ Und zwar will Bruno wie Spinoza diese höchste Güte und Vollkommenheit in Gott nicht zu den menschlich-

---

[32]) Giordano Bruno: De Immenso Lib. VIII. c. 10.

sittlichen Begriffen herabziehen lassen, sondern unter dem Gesichtspunkt der Natur ist etwas gut, sofern es seiner Stellung im Universum angemessen ist, und die Vollkommenheit Gottes besteht darin, dass er alle Realität in sich fasst, sonach nichts ihm fehlt[33]). Die von solcher Liebe zu Gott Ergriffenen werden dieselbe auf Andre übertragen. Sie ist der heilige Geist in uns. Er selbst betrachtet sich als den Verkündiger der „heiligen Religion", welche den wüsten Streit der Dogmen beendigt und aus dem wahren Begriff des Gottes, der sich in jeder Form von Dasein manifestirt, das Friedensreich und das Gesetz der Menschenliebe ableitet.

Es ist ein universaler Zusammenhang von der grössten Bedeutung, in welchen wir hiermit eintreten. Ich betrachte die Sätze von Bruno, Spinoza und Shaftesbury als eine berechtigte werthvolle und zukunftreiche Umbildung der europäischen Religiosität. Wir werden die Geschichte derselben als eines lebendigen und einige der grössten Geister erfüllenden Glaubens verfolgen. Den Abschluss derselben bildet Schleiermacher. In ihm hat diese neue Religiosität mit dem christlichen Dogma sich auseinandergesetzt. Sie hat eine Umbildung des christlichen Dogma unternommen. In der erkenntnisstheoretischen Form, welche der Pantheismus in ihm annehmen sollte, waren die Mittel enthalten, einige wichtige Momente aus den Religionen der Personalität in diesen pantheistischen Zusammenhang aufzunehmen. Nicht darin liegt Schleiermachers Grösse, dass er eine neue Theologie hervorbrachte; diese neue Theologie war nur eine Folge davon, dass er als der Verkündiger einer neuen Religiosität diese zu der bisherigen Entwicklung des Christenthums in ein inneres Verhältniss setzte. Und wenn auch Hegel in den Grenzen der Wissenschaft und der philosophischen Schule sich hielt: auch in seinem Lebenswerk war das Wirksamste die in ihm enthaltene Kraft der Fortbildung der christlichen Religiosität und die Anregung, die in ihm für die kritische und historische Theologie enthalten war. Die christliche Religiosität, welcher wir heute zugehörig sind, ist der Glaube, der sich von seinem geschichtlichen Ursprung in der christlichen Kirche aus, innerhalb der europäischen Menschheit, ent-

---

[33]) Summa terminorum Abth. I. § III: Bonitas, § XIII: Perfectio.

wickelt hat, welcher aber von seinem Ursprung, nämlich der Religiosität der urchristlichen Gemeinden, nicht abhängig bleiben kann. In diesem Glauben rang jederzeit das pantheistische, mystische Element mit dem Standpunkt der Personalität. Denn in der religiösen Entwicklung der europäischen Menschheit waren stets gleichzeitig die beiden Ausgangspunkte alles Glaubens wirksam: Abhängigkeit und Verwandtschaft im Verhältniss zu dem Universum und seinem Grunde, und Verantwortlichkeit der Person. Sie versuchten immer, sich zu vereinigen, und wollten doch nie in die Einheit eines Systems zusammengehen. So ist auch heute die Frömmigkeit, die wir an Christus anknüpfen, an den zwiefachen Ausgangspunkt des menschlichen Nachdenkens gebunden. Gehen wir von dem Universum aus, so finden wir an der Abhängigkeit von seiner Gesetzmässigkeit, in dem religiösen Bewusstsein, dass auch wir ein Ausdruck seines göttlichen Wesens sind, in Hingabe und Resignation die Kategorien unseres religiösen Verhältnisses zu demselben. Geht aber die Person von dem Bewusstsein ihres unendlichen Werthes, ihrer moralischen Würde aus: dann entstehen die Kategorien der Personalität, der Freiheit und einer moralischen Teleologie im Universum. Dann schwindet das Gefühl unserer unbedeutenden Existenz auf einem kleinen Planeten innerhalb eines Sonnensystems, welches selbst nur eines unter zahllosen Systemen ist: nur eine Phase in einer grenzenlosen Entwicklung des gesamten Universums. Im Gefühl ihrer moralischen Würde findet die Person sich erhaben über die physischen Massen der erscheinenden Welt, gleichgiltig dagegen, in wie vielen Individuis dasselbe Drama eines kämpfenden Willens sich wiederholen mag, welcher des unendlichen Werthes seiner inneren Arbeit sicher ist und sie nur thut, weil er ihrer sicher ist.

Ebenso wichtig aber als die Erkenntniss dieses unaufhebbaren Gegensatzes in der Religiosität Europas ist die andere, dass in beiden Formen ein Fortschritt der christlichen Religiosität stattfindet, der allgemeingiltig ist. Dieser ist im Fortgang der Kultur gefordert. Nie werden wir diese beiden Betrachtungsweisen in der Einheit eines systematischen Gesichtspunktes zusammen zu denken im Stande sein. Die Philosophie vermag nur das Recht beider zur Erkenntniss zu bringen.

In diesem Zusammenhang nimmt Bruno als erster Repräsentant der modernen pantheistischen Religiosität eine bedeutende Stelle ein.

Der erste Grundzug dieser Religiosität liegt darin, dass sie sich Gott an dem unendlichen Universum und seinem gesetzlichen Zusammenhang zum Bewusstsein bringt. Da die Gottheit sich in ihren Wirkungen gänzlich ausdrückt, so wird sie an diesen erkannt. Die Religion der wenigen heroischen Naturen ist die Hingabe an dieses Universum, an die in ihm gegenwärtige Gottheit und an das in diesem idealen Zusammenhang gegründete Weltbeste; in dieser Religion verbindet sich tapfere Freudigkeit mit der Liebe zum Ganzen. Wie die Stoa und Spinoza sieht auch Bruno die neue Religiosität in der Freiheit des Geistes, welche in der Erkenntniss und der auf sie gegründeten Sympathie mit dem Ganzen ihren Grund und in der tapferen Freudigkeit ihre Wirkung hat. Sie ist die Verwirklichung des heroischen Ideals.

So ist ihm die Versetzung des Menschen vom anthropocentrischen Standpunkt des Sinnenscheins in den kosmocentrischen, welchen die Astronomie gewonnen hat, nur die Eine Seite der grossen Revolution im menschlichen Geiste, welche die neue copernicanische Epoche vollzieht. Ihr entspricht eine eben so tiefe und gründliche Revolution auf dem religiös-sittlichen Gebiete. Das sinnliche Bewusstsein hat seinen Mittelpunkt in der Erhaltung des körperlichen Daseins, das zwischen Geburt und Tod eingeschränkt ist. Mit der Aufhebung des Sinnenscheins in der astronomischen Erkenntniss und ihrer philosophischen Verwerthung ist die Erhebung in die Liebe zu Gott und zu dessen Ausdruck im Universum verbunden. Nun erblicken wir erst die wahre Vollkommenheit des Universums, welche aus der Beziehung seiner Theile auf das Ganze entspringt[34]), und damit entschwinden die falschen Forderungen an diese göttliche Ordnung, welche aus den Begierden des Individuums stammen, das sich in seinem Bestande zu verewigen strebt.

Doch theilt dieser neuen religiösen Weltanschauung und dem neuen Lebensideal die leidenschaftliche Grösse seiner Seele einen eigenen Zug mit, in welchem seine innere Verwandtschaft mit

[34]) Summa terminorum Abth. II § XII: Perfectio.

Platon sichtbar wird. Der Philosoph, der Künstler und der heroische Mensch sind in ihm eins. Der Weg, den so viele Schriftsteller dieser italienischen Renaissance geschildert haben, von der Liebe zu den schönen Körpern als dem Abglanz eines Höheren zur Gottesliebe und zu einem heldenhaften Leben, ist für diese Seele keine ruhige Erhebung, sondern voll von Tragödien, Schmerzen und Todesahnungen. Der religiöse Denker ist von dem Bewusstsein der unendlichen Vollkommenheit des Universums erfüllt, aber zugleich sagt ein Aufrichtiges in ihm, das nicht zur Ruhe zu bringen ist: in mir ist ein unstillbares Verlangen, auch mein höchster Wille ist Wahn, das Vulgäre ist mächtiger als ich, ich werfe mich in die Tiefe des Unendlichen, und ich erreiche es nicht. Bruno sagte einmal, der Anblick eines Freundes könne einen eigenen Schauder hervorrufen, da kein Feind so Furchtbares als er in sich tragen könne. Er findet in uns eine Duplicität: obwohl ein Theil der Weltseele, werden wir doch zur Masse niedergezogen und in den Kreislauf von Geburt, Begierden und Tod verwickelt. Immer wieder in seinen Sonetten eine dunkle Verbindung, ein Lachen in Thränen, ein Schweben zwischen Hölle und Himmel, der im heroischen Leben lauernde Tod, das im Denken ungestillte Verlangen, die Schauer einer heroischen Seele, welcher die Region des Göttlichen nicht hell werden will, die Gottesliebe verglüht und der grosse Wille zur Menschheit an der stumpfen Welt ermattet. „Thränen und Sinnen, du meine Seele, und in den Haaren ein Lorbeerblatt."

Blickt er auf die Religionen, so entspringen aus dem Standpunkt, den er einnimmt, dieselben Unterscheidungen, die dann auch Spinoza im theologisch-politischen Tractat gemacht hat. Der in der Selbsterhaltung befangene Mensch lebt in Blindheit und in irrationalem Daseinsdrang. Ueber ihn erheben sich auf zweierlei Weise die Menschen. Propheten der positiven Religionen treten uns bei den verschiedensten Völkern entgegen; sie werden, undisciplinirt und unwissend, von dem göttlichen Geiste als von etwas ihnen Fremdem fortgerissen. Gerade hierin erblickt die blöde Menge das Zeichen der besonderen Würde des ihnen verkündigten Glaubens, und doch sind sie nur ehrwürdig wie der Esel, der die Sacramente trägt; denn nicht aus eigenem Studium und eigener

Erfahrung reden und handeln sie. Dagegen können die Menschen, welche aus innerer Kraft zur Vereinigung mit der Gottheit gelangen, den heiligen Gegenständen selber verglichen werden. Das sind die contemplativen Naturen, die geborenen Philosophen, die schöpferischen Künstler und Helden. In inneren Gluten werden sie geläutert, so werden sie eins mit Gott und nehmen dessen Natur an. Ihrer sind immer nur wenige, aber sie allein sind in wahrhaftem Sinne Menschen. Sie sind keinem äusseren Gesetz einer religiösen Ordnung unterthan, sie sind die Freien. Der höchste Begriff der antiken Welt, der homo liber der Stoa, tritt hier bei Bruno auf, um dann bei Spinoza in demselben stoischen Sinne fortentwickelt zu werden. Unter jenen positiven Religionen macht er aber einen bemerkenswerthen Unterschied. Die alte naturerfüllte Weisheit des Menschengeschlechtes, die in den Naturkulten sich äussert, ist ihm der bildliche Ausdruck tiefer Wahrheiten. Denn die Religion drückt die Wahrheit in Hüllen und in Bildlichkeit aus, wie es die Menge bedarf. Dagegen sieht er in dem Judenthum und Christenthum eine Zerrüttung des religiösen Bewusstseins. Die Bilder der Aegypter und der griechischen Mysterien werden hier wörtlich verstanden, ungeheure Fabeln bilden sich, vor Allem entsteht nun der Kultus des Schmerzes, der Abnegation und des Blutes. Nie sind mit massloserem Hohn Judenthum und Christenthum, Katholicismus, Reformirte und Lutheraner überschüttet worden, auch nicht von Voltaire. Aus diesen Religionen eines anthropocentrischen, anthropomorphen Denkens, eines beschränkten Sinnenglaubens und einer verwilderten Phantasie soll sich die Menschheit befreien: die Zeiten sind erfüllt, das neue Evangelium des unendlichen Universums ist gekommen.

## IV.

Giordano Bruno hat bekanntlich nachweisbar einen bestimmenden Einfluss auf Leibniz geübt. Ich werde nun wahrscheinlich machen, dass er Shaftesbury beeinflusst hat. Dann wird sich weiter zeigen, dass Shaftesbury für den deutschen Pantheismus des jungen Schiller sowie Herders und Goethes mindestens ebenso einflussreich als Spinoza gewesen ist. So wird die Continuität der pantheistischen Weltanschauung und ihres Lebensideals von

der Gemüthsverfassung der Renaissance ab bis auf Schelling, Hegel und Schleiermacher sich erweisen. Weniger günstig steht es mit dem Nachweis der Continuität des Pantheismus, welche durch das System Spinozas vermittelt ist. Die Untersuchungen über die Art, wie in der Verwebung der philosophischen Traditionen Spinoza bedingt ist, sind sehr erschwert durch dessen Zurückhaltung in Bezug auf die Bücher, welche er las, und die Philosophen, welche er benutzte. Aber gleichviel durch welche Kanäle die pantheistische Tradition zu Spinoza gelangte: die Hauptsache ist, dass von der neuen geistigen Verfassung der Renaissance aus Ein grosser Zusammenhang sowohl durch Spinoza als durch Shaftesbury vorwärtsgeht zu Schillers pantheistischer Epoche, zu Herder und Goethe, von diesen zum Pantheismus der Entwicklung in Schelling, Schleiermacher und Hegel.

Unter den so entstehenden Aufgaben ist die nächste, die Umformung des Pantheismus in Spinoza klarzulegen. War der Pantheismus der älteren Schulen im Panpsychismus gegründet, dynamisch, vitalistisch: in Spinoza umfängt uns eine andere Welt.

Zwischen dem Erscheinen der pantheistischen Hauptschrift Brunos von 1584 und dem Abschluss, welchen die Ethik Spinozas bei dessen Tode 1677 erreicht hatte, in welchem Jahre sie dann auch in den nachgelassenen Werken erschien, liegt kein ganzes Jahrhundert, und doch sind diese beiden Denker durch eine der grössten Umwälzungen des wissenschaftlichen Geistes von einander getrennt, die je stattgefunden hat. In dem Fortgang von der Renaissance zu den Arbeiten der Naturforscher, der Philologen, der biblischen Kritiker und der Naturrechtslehrer, wie das 17. Jahrhundert sie nacheinander, wie ein Blatt sich entfaltet, hervorgebracht hat, waltet eine Gesetzmässigkeit. Als der schwerste aller Fortschritte des menschlichen Geistes darf derjenige betrachtet werden, in welchem die Phantasie sich der Wirklichkeit unterworfen hat und die Continuität der Erfahrungswissenschaften sich ausbildete, durch welche das Menschengeschlecht die Herrschaft des Gedankens über den Planeten erreichen wird, welchen es bewohnt.

Der Fortschritt aus der Traumwelt der Zauberer und Wahrsager, der Orakel und Propheten durch das goldene Thor der künst-

lerischen Phantasie in das Land des allgemeingiltigen Wissens, das die Wirklichkeit der Causalerkenntniss unterwirft — immer neu setzt er bei den Völkern der alten Welt an; nun erst, im Zusammenwirken der neueren Völker, entsteht diese Wissenschaft, mit ihr das Streben, das Wirkliche der Macht des Geistes zu unterwerfen, zuerst die Natur, bis dann die Aufgabe erfasst wird, auch die Gesellschaft durch dies wissenschaftliche Denken zu beherrschen. Damit ist dann die Möglichkeit da, ein Fortschreiten der Vernunft auf unserem Planeten zu erwarten und es in dem Verhältniss der Vergangenheit zur Gegenwart aufzuzeigen. In diesem Gedanken wird dann das Lebensgefühl der Menschheit während des 18. Jahrhunderts eine höhere Stufe erreichen. Das furchtbare Gefühl der Unstätigkeit menschlichen Thuns, das immer neu in den einzelnen Menschen, Zeitaltern und Völkern ansetzt, ein Gefühl, das alles Dichten und Denken der älteren Zeiten erfüllt, wird so erst im 18. Jahrhundert überwunden werden.

In den ersten Vertretern der neuen Wissenschaften ist nun aber das Verhältniss des Denkens zur Wirklichkeit noch unter dem Einfluss der Vorherrschaft der Phantasie, welche in den Jahrhunderten grosser Kunst und Dichtung bestanden hatte. Die grosse „Geburt der Zeit“, die neue Wissenschaft Bacons, welche durch die Erkenntniss der Ursachen das Königthum des Menschen über die Erde herbeiführen soll, ist in der Voraussicht der Zukunft und in der dichterischen Macht des Ausdrucks eine der grössten Phantasieschöpfungen dieses Zeitalters der Elisabeth. Diese „Idole des Marktes“ und der „Höhle“, diese magischen Schlüssel der Methoden und die Instanzen des Kreuzwegs gehören der Symbolsprache einer von der Phantasie regierten Epoche an, und die Auffassung der Dichtung und des Mythos selbst als einer Form der Erkenntniss ist der Ausdruck einer innigen Verbindung beider Gebiete in dem Geiste des Zeitalters. In der Generation nach Bacon tritt dieselbe Macht der Einbildungskraft in dem grössten der Schriftsteller hervor, welche die Fortgestaltung der Gesellschaft durch eine methodisch geregelte Erziehung damals herbeiführen wollten, in Amos Comenius. Und eben eine solche Herrschaft der Phantasie ist in dem wissenschaftlichen Denken Deutschlands während der nachreformatorischen

Zeit zu bemerken. Paracelsus und die Theosophen stehen unter dieser Herrschaft, und die Sage vom Faust ist der Typus derselben. Kepler ist ihr grösster Ausdruck. War das pythagoräische Weltsystem die höchste Schöpfung der wissenschaftlichen Phantasie der Griechen, so ist seine Fortbildung von dem Werke des Copernicus aus in dem Geiste Keplers das bedeutendste Erzeugniss der wissenschaftlichen Phantasie Deutschlands bis auf Leibniz, welcher ja auch an Kepler überall angeknüpft hat. Der Schlüssel der Welterkenntniss ist für Kepler eine Conception der Phantasie, in welcher mathematisches Denken mit musikalischem Gefühl und ästhetischer Stimmung sich verknüpfen. In dem Universum sind einfache Zahlenverhältnisse verwirklicht, welche die Harmonie desselben zur Folge haben. In der Zeit seines Mysterium cosmographicum 1596 glaubte er einfache Beziehungen geometrischer Art innerhalb des Sonnensystems als Lösung des Räthsels gefunden zu haben. Indem er dann an die Beobachtungen des Tycho de Brahe dieselben Voraussetzungen von Neuem heranbrachte, entdeckte er seine drei Gesetze, welche nun thatsächlich in der elliptischen Bahn der Planeten und in der Bestimmung der Umlaufszeiten einfache quantitative Verhältnisse nachwiesen. Und dieselbe Annahme leitete ihn von der Betrachtung der musikalischen Harmonie durch die Fortbildung des Begriffes kleiner oder unmerklicher Vorstellungen, wie ihn die Tradition durch Cicero darbot, zu einer Grundconception der erklärenden Psychologie, der Wirkung dunkler Vorstellungen in unseren ästhetischen Gefühlen. So trat in Keplers tief religiösem Gemüth die Projektion der moralischen und religiösen Verhältnisse in den Weltzusammenhang, wie sie damals Jakob Böhmes lutherische Philosopheme noch einmal vollzogen hat, als abgethan zurück, und es siegte in ihm der objektive Idealismus, welcher im Universum nur mathematische und logische Beziehung, Ordnung und als ihren Ausdruck die Harmonie erblickt. Am Himmel giebt es kein moralisch Gutes oder Böses, sondern nur harmonische Verhältnisse: Schönheit[35]). „Die Natur liebt Einfachheit und Einheit", einer der Grundsätze, die von Leibniz bis zu Kants Jugendepoche, bis

[35]) Opp. (ed. Frisch) I, 315.

zu Herder und Goethe beständig wiederholt werden[36]). Dieser objektive Idealismus erreicht seinen schärfsten Ausdruck in dem Satz: nicht die Einrichtung des Auges bestimmt die eigenthümliche Leistung des Geistes, quantitative Verhältnisse aufzufassen, sondern umgekehrt fordert diese Grundbeschaffenheit des Denkens die ihm entsprechende Einrichtung des Auges[37]).

Dieselbe Macht der wissenschaftlichen Phantasie, eben diese Befreiung des wissenschaftlichen Denkens aus dem Bann der sinnlichen und anthropomorphen Projectionen theologischer Begriffe in das Universum und dieser Fortschritt zu dem von ästhetischer Stimmung geleiteten objectiven Idealismus findet sich in dem Dialog Galileis über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme 1632. Der Glanz der grossen Kunst liegt über dem Leben Galileis. Sein Vater war ein gelehrter Musiker, und Dichtung, Musik und Zeichnen beschäftigten schon den Schüler des Klosters von Vallombrosa neben den mathematischen und mechanischen Studien. Dann im Dienste der venetianischen Regierung hat er gern in Venedig, das von der grossen Kunst Tizians und seiner Nachfolger erfüllt war, Musse und Erholung von den mathematischen und mechanischen Studien gesucht. Die Dialoge über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme sind mit denen Brunos über das All und die Welten einig in ihrem Grundplan, sie lösen die dualistische Naturphilosophie des Aristoteles auf und stellen das neue Bild des in sich gleichartigen und unermesslichen Universums ihm gegenüber. Von der Schrift des Aristoteles de coelo geht er aus; nun unterwirft er zwar die Beweise des Aristoteles von der Vollkommenheit der Welt der Kritik, jedoch diese Vollkommenheit selber erkennt er an: er findet sie darin, dass dies Universum nach höchsten und vollkommensten Gesetzen geordnet sei. Schon in diesem Anfange seiner Schrift blicken überall die ästhetische Betrachtung der Welt als des vollkommensten Kunstwerks und der Begriff eines schöpferischen Künstlers hindurch. Diese Betrachtungsweise erhebt ihn über die theologische Beziehung der Einrichtung des Welt-

[36]) ebds. I, 113.
[37]) ebds. V, 222.

ganzen auf das Wohl des Menschen. Ihm dünkt es eine Anmassung des Menschen, zu wähnen, die Sorge um ihn erschöpfe das Wirken der Weisheit und Macht der Gottheit. Das ist, als ob eine Beere, die an der Sonne reift, sich einbilde, die Sonnenstrahlen wären blos wirksam, um sie reif zu machen; da diese Strahlen doch zugleich Wirkungen der verschiedensten Art hervorbringen [38]. — Wohl steht der menschliche Intellect in Rücksicht der Art des Erkennens wie der Menge des Erkannten unendlich hinter dem göttlichen zurück. Aber er begreift einige Wahrheiten ebenso vollkommen und ist ihrer ganz so sicher, als es nur die hervorbringende Kraft selbst sein kann. Diese Verwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste erweist er an der Kunst des Michelangelo, Rafael und Tizian, welche das ganze Reich des Sichtbaren in einer Mischung von Farben auf einer Leinwand oder Mauerfläche zur Darstellung bringen, an der Macht des Musikers, durch geregelte Verhältnisse der Töne die Seele mit einer wunderbaren Freude zur erfüllen. Ihr vertraut er in seinen Forschungen [39].

Diese Umformung der ganzen Seelenverfassung, welche damals durch die Erweiterung des Gesichtskreises des Menschen über den Erdkreis und in unzählige Welten stattfand, kann man sich nicht gross genug vorstellen. Aber das war nun in dem Zeitalter von Kepler und Galilei, von Descartes und Hobbes die entscheidende Veränderung, dass die wissenschaftliche Einbildungskraft des Menschen geregelt wurde durch die strengen Methoden, welche die Möglichkeiten, die im mathematischen Denken lagen, der Erfahrung, dem Experiment und der Bestätigung durch die Thatsachen unterwarf. Erst als Kepler das Material der Beobachtungen des Tycho de Brahe durch die merkwürdigste Schicksalsfügung in Prag zu freier Benutzung erhielt, konnte er aus seiner Voraussetzung von der Einfachheit und Einheit der Natur in ihren Wirkungen auf inductivem Wege seine Gesetze ableiten. Und Galilei hat in seiner Schrift von 1638 über die Mechanik und die Fallgesetze die Möglichkeiten, eine stetige Zunahme in der Geschwindigkeit der Bewegung vorzustellen, an

---

[38]) So im dritten Tag des Dialogs über die Weltsysteme.

[39]) Ende des ersten Tags im Dialog über die Weltsysteme.

den Thatsachen geprüft. Unterordnung der Erfahrungen unter quantitativ bestimmte Gesetzmässigkeit war das Verfahren, durch welches ein einmüthiges Zusammenarbeiten der Forscher auf dem Gebiete des Naturerkennens möglich wurde. Die so gefundenen Ergebnisse haben ein zusammenhängendes und regelmässiges Fortschreiten des wissenschaftlichen Denkens in der gemeinsamen Arbeit der verschiedenen Ländern möglich gemacht. Man kann sagen, dass erst von nun ab die menschliche Vernunft gleichsam als eine einheitliche Kraft innerhalb der verschiedenen Kulturnationen zu einmüthiger Wirkung gelangte. Das schwerste Werk des menschlichen Geistes auf diesem Planeten wurde durch diese Regelung der wissenschaftlichen Phantasie vollzogen, welche sich den Erfahrungen unterordnete.

Die so entstehende neue Wissenschaft bestand in einer Verbindung des methodischen Bewusstseins, der erkenntnisstheoretischen Einsicht in den phänomenalen Charakter der sinnlichen Eigenschaften der Objecte, der Begründung der Mechanik, und der Anwendung derselben auf die Astronomie und die Optik.

Die allgemeine Richtung auf eine Methode war der Ausdruck des Strebens, über die Einbildungskraft, über den Zufall der Erfindung, dem logischen Geiste das Uebergewicht zu verschaffen. Die logische Disciplinirung wurde in Descartes durch eine philosophische Generalisation aus dem, was in den Antrieben der ganzen Kultur lag, zur bewussten Aufgabe des Zeitalters. Wieder einmal that die Philosophie ihr Werk, die Arbeit der Kultur zu klarem Bewusstsein zu erheben. Die Dichtung und Kunst selber, also der eigentliche Sitz der Phantasie, wurde dieser Regelhaftigkeit unterworfen. Rationalität des Universums wurde die metaphysische Formel der Zeit. Dieser Vorgang war aber nothwendig verbunden mit der fortschreitenden Auflösung der bisherigen theologischen Begriffe. Wie das Naturerkennen sich aus der künstlerischen Auffassung des Universums, aus der Sammlung und Verwerthung der Kenntnisse der Alten über dasselbe losgelöst und selbständig konstituirt hatte, so entstand aus dem lebendigen Wiederverständniss der alten Schriftsteller in der Renaissance die Philologie, das kritische und historische Studium des römischen Rechts, der alten

Staaten, des Mythos und der Kunst der Griechen und Römer: die geschichtliche Welt begann dem historischen Denken sich aufzuschliessen, und die kritischen Methoden wurden auf den Inbegriff der Traditionen angewandt. Und auch hier erkannte der Geist dieser neuen Zeit in der regellosen Herrschaft der Phantasie und der Affekte während der älteren Epochen der Religiosität seinen Todfeind. Mit vielen Vorbehalten und Vorsichtsmassregeln, mit einem System von Achtungsbezeugung und Reverenzen vor den Offenbarungsreligionen, das alle Autoren dieser Zeit wie in stillschweigender Uebereinstimmung handhaben, dehnte dieser rationale Geist auch seine Herrschaft über das religiöse Gebiet immer weiter aus. So konnte die Autonomie der Vernunft in dem konstructiven Rationalismus des Jahrhunderts zum Princip aller geistigen Bethätigungen werden, und damit war für die grosse Bewegung dieses Jahrhunderts das methodische Princip gefunden. Die konstructiven Methoden, welche sich am Naturerkennen erprobt hatten, werden nunmehr auf das Problem angewandt, für die entstehenden nationalen Staaten natürliche Prinzipien der Regelung des Rechtes und der Staatsordnung zu finden. Auch hier war das im Alterthum Erreichte die Grundlage; aber die allgemeine Jurisprudenz und das Völkerrecht des Hugo Grotius, die Souveränitätslehre des Bodin, der Begriff eines politischen Mechanismus in dem Leviathan des Hobbes bildeten die neuen Ausgangspunkte für die Anforderungen an eine rationale Regelung des wirthschaftlichen, rechtlichen und politischen Lebens, welche bis in die französische Revolution hinein das politische Leben bestimmt haben.

Der Begriff eines mechanischen Naturzusammenhangs hat nun die grossen Typen menschlicher Weltansicht auf eine neue Stufe der Entwicklung erhoben.

## V.

Die neue mechanische Erklärungsweise hat sich gerade in dem Kopf, welcher den universalsten Ausdruck für sie fand, mit dem Idealismus der Freiheit, verständigt. Der Idealismus der Freiheit war von Sokrates zu Cicero und von diesem zu den scholastischen Systemen fortgeschritten und hatte insbesondere in

der Scholastik des Duns Scotus und Occam eine neue, höchst energische Ausbildung erreicht. Nun verlegt er in Descartes das ihm eigene gesteigerte Bewusstsein von Würde und freier Macht der Person in die souveräne Selbstgewissheit, welche mit der constructiven Macht des mathematischen Geistes so oft und so naturgemäss verbunden ist. Von dem Ausgangspunkte des Descartes im Selbstbewusstsein bis zum Abschluss seines Systems in der grossen Gesinnung (générosité), welche aus dem guten Gebrauch des freien Willens entspringt und der Schlüssel der übrigen Tugenden, das Heilmittel der ungeregelten Leidenschaften ist[40]), regiert eine einheitliche stolze Lebensstimmung in diesem System. Ihr Ausdruck war die selbstgewählte Einsamkeit dieses Denkers, das unbegrenzte Selbstvertrauen des constructiven Geistes und die vornehme Abweisung der alten und der zeitgenössischen Philosophen, wie Hobbes sie erfahren hat.

Alles stimmt zusammen in diesem wunderbaren Menschen. Die Unnahbarkeit, die ihn umgiebt. Die stolze Zurückgezogenheit seines Lebens. Der Adel seiner Sprache und der grosse beinahe dramatische Stil seiner Schriften, welche ganz von dem Glück des Erkennens durchstrahlt sind. Wie er so durch die Kriegslager verschiedner Nationen, durch die Länder Europas, durch die Städte der Niederlande geht, unerkannt, nur mit sich selbst beschäftigt, aber nicht mit seiner Individualität und seinem Eigeninteresse, sondern mit den Bedingungen, den Methoden und der Macht des Erkennens, und darüber hinaus mit dem Erkennen des Universums selber.

Seine Metaphysik ist der Ausdruck seiner Person. Descartes ist die Verkörperung der auf Klarheit des Denkens gegründeten Autonomie des Geistes. In ihm lebt eine originale Verbindung von Freiheitsbewusstsein mit dem Machtgefühl des rationalen Denkens. Und hierin liegt wohl die äusserste Steigerung des Souveränitätsbewusstseins, zu der sich je ein Mensch erhoben hat. Was wirklich ist, kann der Theorie unterworfen werden, das Denken aber hat in sich die Macht, alles Handeln zu regeln. Aus diesem Zusammenhang von Freiheit, constructiver Macht des

[40]) Passions de l'âme, art. 161.

Denkens und Rationalität entsteht aber nur darum dem Geiste die Souveränität seines Wirkens, weil die Wirklichkeit rational ist, durchsichtig und regelmässig wie ein grosser Krystall. Dieser consequente Geist wird nun die in ihm wirksame Combination von Freiheit und rationalem Denken in die Gottheit selbst projiciren. Die Gesetze der Zahl, der räumlichen Welt und der Bewegung sind im Lichte der Vernunft als nothwendig erkennbar. Die Erhaltung der Masse und der Bewegung im Weltall, das Gesetz der Trägheit sind in dem Wesen Gottes mit Nothwendigkeit gegründet. Aber die thatsächliche Einrichtung der sichtbaren Welt, die Natur und Vertheilung der stofflichen Bestandtheile in ihr, sowie die ursprüngliche Vertheilung der Bewegung, kurz der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die thatsächliche Welteinrichtung steht, sind aus der blossen Vernunft nicht ableitbar, sondern nur die Erfahrung kann uns darüber belehren. Gott konnte auf unzählige Arten diese Anordnungen treffen: eine unter ihnen hat er ausgewählt.[41]) So erweist ihm die Maschine der Welt den zwecksetzenden Gott.

Und so treten inmitten der mechanischen Naturvorstellungen die entscheidenden Züge des Idealismus der Freiheit in den Grundlinien des Systems von Descartes auf: in der Theorie von den Constructionselementen des Denkens, in dem Rückgang auf das Selbstbewusstsein, in der Lehre von der Freiheit, in der Art dann, wie er die so entstehenden metaphysischen Schwierigkeiten durch kritische Bestimmung der Grenzen des Erkennens aufzulösen sucht, wie die Weltmaschine ihn zur Entwicklungslehre, diese aber ihn zur Teleologie führt. Aus all diesen Momenten entspringt dann der neue theologische Rationalismus des Descartes. Wir weisen dies jetzt im einzelnen nach.

Die kleinen Vorstellungen Ciceros, die erinnerten Ideen Platos sind in dieser neuen Form des Idealismus der Persönlichkeit und Freiheit zu den Constructionselementen der Erkenntniss geworden; aber auch so bilden sie ein dem Geiste ursprünglich Eigenes. In ihrer durch die veracitas Dei vermittelten Giltigkeit für das Wirk-

---

[41]) Principia III, 46.

liche verleihen sie dem menschlichen Geiste eine Verwandtschaft mit dem göttlichen[12]).

Der Cirkel des Erkennens, welchem der menschliche Geist niemals entgeht, macht sich bekanntlich bei Descartes darin geltend, dass das Dasein der Gottheit, deren veracitas die Giltigkeit der Erkenntnissmittel garantiren soll, selbst erst vermittelst des Causalgesetzes und Substanzbegriffes abgeleitet wird. Ihre Evidenz ist intuitiv gegeben, aber die Giltigkeit des Evidenten für Gegenstände soll erst aus der Wahrhaftigkeit Gottes bewiesen werden, deren Beweis doch diese objektive Giltigkeit voraussetzt. Diese notiones communes werden aber nicht nur bei dem Gottesbeweis angewandt: Descartes konnte sich dem nicht verschliessen, dass schon das cogito sum die Giltigkeit einfacher Begriffe voraussetzt:[13]) sie sind in allem Erkennen als dessen Bedingung enthalten.

Sonach ist die metaphysische Inhaltlichkeit des denkenden Subjekts, durch welche dasselbe souverän die Wirklichkeit vermittelst der in ihm enthaltenen Denkelemente construirt, nicht nur in den Sinneswahrnehmungen, sondern auch in dem scheinbar einfachen Vorgang der Selbsterfahrung enthalten. Dies Wirken des Denkens und der in ihm enthaltenen Constructionselemente, wie es so das ganze geistige Leben durchwaltet, verbürgt die Souveränetät des menschlichen Geistes.

Derselbe stolze Idealismus der Persönlichkeit äussert sich in dem metaphysischen Verfahren des Descartes, welches im Selbstbewusstsein eine unerschütterliche Grundlage seiner Schlüsse findet. Durch Descartes erhielt der Idealismus der Freiheit erst die ihm gemässe Methode, im Gegensatz zu dem Ausgangspunkte des Positivismus in den Regelmässigkeiten der Aussenwelt oder dem des objectiven Idealismus in der intellectualen Anschauung des Absoluten. Der Rückgang von dem Acte des Bewusstseins auf das Subject[14]) ermöglicht ihm, über die Evidenz der einfachen Be-

[12]) Der Zusammenhang der notiones communes mit der stoisch-römischen Tradition ist noch erkennbar in den „Regeln", bes. Regel 12, verglichen mit Simpl. in Epikt. Enchir. p. 159 Salmas., Seneca ep. 95, 62, Cic. Ac. II, 7.

[13]) Princ. I, 10.

[14]) Princ. I, 9, als die Verallgemeinerung, welche zeigt, dass die Verbindung des Zweifels mit dem Cogito sum nur eine geistvolle drastische Aus-

griffe hinauszugehen, welche für sich keine Erkenntniss von Wirklichkeit gewähren, damit eröffnet sich zuerst ein Wirkliches. Unser Selbstbewusstsein ist das Eingangsthor, das in die Erkenntniss von Wirklichkeiten führt; als solche thun sich dann Gott und Welt erst auf.

Diese Autonomie des Subjektes wird weiter von Descartes als Freiheit, und zwar im Sinne von Wahlfreiheit gefasst. Wir sind uns nach ihm unserer Freiheit so genau bewusst, dass wir nichts Anderes so klar und so vollkommen begreifen. So löst sich ihm auch durch die Erfassung des Urtheils als eines Aktes der Freiheit das Problem des Irrthums. Die Subjektivität der sinnlichen Qualitäten, die Täuschung, in welcher wir über diese befangen sind, schliesslich der Irrthum überhaupt können mit der veracitas Dei nur durch den Begriff der Wahlfreiheit und durch die Betonung ihrer Gegenwart im Denkact vereinigt werden. Unser Denken überschreitet die logisch sicheren Erkenntnisse, weil es in seiner Freiheit die Macht zu irren und falsche Urtheile zu bilden in sich trägt, und der Sinnenglaube ist ein solcher Irrthum, nicht gegründet in dem Auftreten der Bilder in uns, sondern in dem Urtheil, das ihnen eine Wirklichkeit ausser uns zuschreibt[45]).

Endlich ist die von einem solchen Idealismus der Freiheit geforderte Einschränkung unseres Wissens in Bezug auf das Verhältniss der Gottheit zu freien Personen von Descartes nachdrücklich herausgehoben. Die Freiheit ist ihm im Selbstbewusstsein klar und zweifellos gegeben: es wäre methodisch falsch, sie zu bezweifeln, weil ihr Verhältniss zu unserer Abhängigkeit von der göttlichen Ursache unbegreiflich bleiben muss[46]). Wenn Spinoza das im Selbstbewusstsein nach Descartes gegebene Doppelverhältniss von Freiheit

---

drucksweise für den Rückgang von den Akten des Bewusstseins auf das Subjekt ist.

[45]) Die IV. Meditation enthält das Verhältniss unbegrenzter Wahlfreiheit zum beschränkten Umfang giltiger Erkenntniss, die VI. Meditation leitet die Objektivirung unserer Empfindungen aus der Gewohnheit voreiligen Urtheilens ab. Oeuvres I, p. 495, Princ. I, 34 f. und 70 f. erläutern weiter, dass der Irrthum nur im Bejahen und Verneinen statthat, ausdrücklich wird Princ. I, 34 die stoische Lehre herausgehoben, dass der Akt der Zustimmung, den das Urteil enthält, im Willen gegründet sei.

[46]) Princ. I, 41.

und doch von Abhängigkeit im Verhältniss zu Gott aufhebt, so musste er das, sobald er die logische Verkettung der Erkenntniss von der ersten Ursache bis zur causalen Relation aller Theile des Universums — dieses Ideal unseres Erkennens —, entsprechend seiner erkenntnisstheoretischen Voraussetzung, dass evidenten Relationen des Denkens eine unbegrenzte Giltigkeit für das wirkliche Universum zukomme, zu einem Grundgesetz des Wirklichen machte. Der Idealismus der Persönlichkeit ist sich in Descartes schon so klar als später in Kant bewusst, dass er das kritische Bewusstsein von den Erkenntnissschranken des endlichen Geistes zu seiner Voraussetzung hat. Sein methodischer Geist hat schon in den Regeln, wohl 1628 oder 1629, erfasst, dass nach dem Verhältniss der Abhängigkeit der Wahrheiten von einander der „Verstand selbst" der erste Gegenstand der Erkenntniss sein muss, „da von ihm die Erkenntniss aller anderen Dinge abhängt"[47]). Die erste Aufgabe ist „zu erforschen, was die menschliche Erkenntniss sei und wie weit sie sich erstrecke", sowie das Werkzeug der „Methode" zu bereiten.

Und zwar können wir Vermögen und Grenzen des menschlichen Geistes bestimmen, da wir ihn in uns selbst finden. Das Merkmal des Wissens ist die Evidenz. Diese ist dann unmittelbar, wenn eine einfache Wahrheit für sich einleuchtend (per se nota) ist. Eine einfache Wahrheit ist nothwendig, sofern das Subjekt vom Prädikat nicht getrennt werden kann. Dass nun die Evidenz solcher Wahrheiten die objektive Giltigkeit derselben verbürge, ist nur aus der veracitas Dei abzuleiten. Den Cirkel in seiner Beweisführung für diese veracitas hat er nicht eingesehen, sonach ist ihm die hier vorliegende Grenze unseres Erkennens, welche schon die Skeptiker so klar herausstellen, nie deutlich geworden. Dagegen erkennt er, dass die Erklärung der thatsächlich bestehenden Welt aus den Phänomenen vermittelst der nothwendigen Wahrheiten nur einen hypothetischen Charakter hat.[48]) Zwei Uhren können einander vollständig gleichen und doch kann eine ganz verschiedene Zusammenstellung der Räder in ihrem Inneren dieselbe Wirkung

[47]) Regulae ad directionem ingenii Reg. VIII.

[48]) Princ. III. 43 ff. und in dem wichtigen Epilog IV, 203 ff.

hervorbringen: so kann auch der Inbegriff der mir gegebenen Phänomene von Gott auf ganz verschiedene Art hervorgebracht sein. Nur in der Zusammenstimmung der Thatsachen unter den Denknothwendigkeiten ist die Garantie der Richtigkeit von erklärenden Hypothesen über Entstehung und inneren Zusammenhang des Universums gegeben, und diese Richtigkeit verbürgt uns nur die Möglichkeit, dass der gegebene Inbegriff von Phänomenen so habe entstehen können[49]).

Eine weitere Grenze unserer Erkenntniss liegt darin, dass wir zwar eine Anordnung des Universums durch göttliche Zwecksetzung anerkennen müssen, aber in diese Zwecksetzung selbst nicht einzudringen vermögen. Wohl können wir die ursprüngliche Anordnung der Theile der Materie und die Vertheilung von Ruhe und Bewegung, da wir einer vollkommensten Ursache der Welt sicher sind, nur aus der Zwecksetzung Gottes ableiten. Aber unser endlicher Verstand findet seine Grenze an dem Geheimniss der göttlichen Zweckordnung. Insbesondere verwirft Descartes wie Kepler und wie Galilei auf Grund der erweiterten Anschauung des Universums die antik-christliche anthropocentrische Teleologie. Es ist thöricht, zu denken, dass in dem Menschen das Ziel des Universums liege. Denn Vieles existirt oder hat existirt, was kein Mensch früher sah oder jetzt sieht und was mit dem Nutzen keines Menschen je in irgend einer Beziehung stand[50]). In diesen bei Kepler, Galilei und Descartes gleichmässig auftretenden Sätzen vollzieht sich eine vollständige Umwandlung der Interpretation der Welt. Indem diese Denker zu einer immanten Teleologie hingedrängt werden, deren Ausdruck die Harmonie und Schönheit des Universums ist, ändert sich der Charakter der bisherigen christlichen Religiosität. Leibniz hat dann in seiner Theodicee dieser neuen Religiosität den mächtigsten schriftstellerischen Ausdruck gegeben, und der moderne Pantheismus entwickelt seit Spinoza mit Ausschliesslichkeit den in ihr liegenden religiösen Gehalt.

Zum tiefsten Punkt aber, an welchem die Schranken unseres endlichen Geistes ihm ganz sichtbar werden, dringt Descartes vor, indem

[49]) Ebds. 204 ff.

[50]) Princ. III, 3 ff.

er das Zusammenbestehen unserer Freiheit mit dem in Gott gesetzten ursächlichen Zusammenhang aller Dinge zusammen zu denken genöthigt ist. An diesem Punkte erhellt von Neuem, dass Spinoza nur Eine Seite in Descartes systematisirt hat. Dagegen ist das Problem, Freiheit und göttliche Causalität zusammen zu denken, von Kant im Interesse desselben Idealismus der Freiheit weiter gedacht worden. In Descartes empfängt es eine besonders scharfe Zuspitzung in Folge seines Begriffs vom mechanischen Zusammenhang. In diesem ist jede Bewegung als übertragen gedacht. Die Grösse der in dem Universum vertheilten Bewegung ist von Gott mitgetheilt und wird von ihm erhalten. Ihre Constanz ist in Gottes Unveränderlichkeit gegründet. Und auch für mich selbst als ein geistiges Wesen folgt aus dem Dasein im gegenwärtigen Augenblick nicht die Fortexistenz in dem folgenden, wenn nicht die göttliche Ursache mich in jedem folgenden Zeitmomente wieder neu hervorbringt oder erhält. Schaffen und Erhalten sind nicht zu sondern, Erhalten ist ein beständiges Schaffen[51]). Schleiermacher hat in seiner Glaubenslehre diesen Gedanken ausgeführt. Schon in dieser Stelle des Descartes steht die von Spinoza gezogene Consequenz vor der Thür. — Andererseits bestimmt er die Freiheit als Wahlfreiheit, und sie ist ihm die sicherste Thatsache des Bewusstseins: sie ist intuitiv gewiss. Sie rechtfertigt das moralische Urtheil über Handlungen, sie stellt den Einklang zwischen unsern Irrthümern und der Wahrhaftigkeit Gottes her. An meiner Freiheit werde ich gewiss, dass ich das Bild Gottes und die Aehnlichkeit mit ihm an mir trage. Denn in ihrem wesentlichen Charakter, dass ich „etwas thun oder nicht thun kann“, ist sie in mir dieselbe als in Gott[52]). — Die so entstehende Antinomie hat in Descartes, weil er den Begriffen von Ursache und Substanz objektive Giltigkeit zuschreibt und zur inneren Erfahrung sich noch wenig kritisch verhält, eine härtere Form als bei Kant. Und die Lösung? Die Freiheit erkennen wir so klar und deutlich als nichts Anderes. Andererseits ist die Macht Gottes unendlich, und sie erstreckt sich auf Alles, was ist oder sein

---

[51]) Princ. I, 21.

[52]) Meditat. 4 (Oeuvres, Cousin, I, 300).

kann. Nur begreifen wir diese Macht nicht so vollständig, dass wir einsehen, wie sie die freien Handlungen des Menschen unbestimmt lassen kann.[53]) Es ist die Schranke des endlichen Geistes, dass er einen unendlichen Verstand und eine unendliche Macht nicht klar denken kann. So liegt hier eine weitere Grenze unseres Erkenntnissvermögens, und wenn wir dieselbe überschreiten, entsteht die Antinomie zwischen der Abhängigkeit jedes Daseins von Gott mit der Freiheit des Menschen. An diesem Punkte wird dann Kant eine tiefere Lösung suchen: so entsteht ihm der Begriff der intelligiblen Freiheit.

Dieser Idealismus der Freiheit findet nun aber seinen höchsten Ausdruck in der Auffassung des Verhältnisses der göttlichen Freiheit zu der Weltmaschine, ihrer Einrichtung und ihrer Entstehung. Und diese Stelle im System des Descartes ist für den Fortgang unserer Geschichte von der grössten Bedeutung. Denn hier bereitet Descartes die entwicklungsgeschichtliche Auffassung des Universums vor. Und an einem neuen und wichtigen Punkte zeigt sich, wie Spinoza seine Consequenz erkauft, indem er das vielseitige Denken des Descartes verkürzt. Ueber ihn hinweg setzen erst Leibniz und Kant hier den Descartes fort. Die kosmische Hypothese des jugendlichen Kant ist in Descartes und seinen französischen Nachfolgern gegründet.

Mit dem zweiten Theil der Principien hebt in dem systematischen Gange des Descartes ein Neues an. Im Unterschiede von Galileis methodisch richtigerer Einsicht hatte er im ersten Theile unter denjenigen Bestimmungen der Natur, welche aus dem Lichte der Vernunft (dem alten lumen naturale) folgen, nicht nur den Begriff der körperlichen Substanz, die Gleichartigkeit derselben im Universum, ihre grenzenlose Theilbarkeit (für Gott), die Verneinung des leeren Raumes, sondern auch die Grundgesetze der Bewegung abgeleitet. Von diesen Erkenntnissen unterscheidet er nun diejenigen, welche die Erfahrung über die besondere Art der Welteinrichtung giebt. Unzählige Möglichkeiten von Welten lagen in den dem natürlichen Licht gegebenen Bestimmungen, die in den nothwendigen Erkenntnissen enthalten sind; Gott hat Eine dieser

[53]) Princ. I, 41.

Arten gewählt. Und nun stellt Descartes eine Hypothese auf, wie aus einer bestimmten ursprünglichen Vertheilung der Materie und der Bewegung diese Eine Möglichkeit, nämlich unser Weltsystem abgeleitet werden könne. So nimmt er ein Problem, das schon in der antiken Atomistik lag, wieder auf. Jener fehlten die Grundvorstellungen der Dynamik, und so erging sie sich in nebelhaften Phantasien, doch waren schon in Lucretius die Gedanken von einer Entwicklung des Universums enthalten, von Jugend, Reife und Altern der Erde, von der Entstehung der Organismen in einer bestimmten Periode derselben: jetzt stellt sich von Neuem Descartes diese Aufgabe unter günstigeren wissenschaftlichen Bedingungen. Eine gültige Lösung gelang auch ihm nicht, und das Problem ging von ihm auf die französischen Naturforscher und auf Kant über.

Welchen Einfluss musste nun dies System auf die Fortgestaltung der christlichen Religiosität in Europa haben? Descartes ist der Urheber des philosophischen Rationalismus in der christlichen Theologie. Der Rationalismus des Erasmus und seiner Nachfolger, insbesondere der Socinianer war historisch-kritisch. Er ging auf die ursprüngliche Auffassung von Christus als einem Gesandten und Propheten Gottes zurück. Aeussere Wunder und Dämonenglaube behielten ihre Geltung. Denn alle Schriften des Alterthums waren voll von solchen Dingen. Dieser neue philosophische Rationalismus stand auf dem Boden des Idealismus der Personalität und der Freiheit, ganz wie jener ältere. Er erkannte den Schöpfungsbegriff an, sofern nach ihm die Welt und der Mensch in dem freien Willen eines vollkommensten Wesens ihren Ursprung haben, ganz wie jener es that. Er liess die Grenzen der menschlichen Erkenntniss gelten; er sprach dem lumen naturale die Einsicht in den Zweckzusammenhang ab, in welchem die Vertheilung der Materie, der Ruhe und Bewegung und das Verhältniss von Gesetzmässigkeit und Freiheit gegründet sind, und damit war ihm die Möglichkeit gegeben, eine Offenbarung Gottes anzuerkennen. So ist dieser philosophische Rationalismus der legitime Nachfolger und fortan der Begleiter des historisch-kritischen. Er steht auf demselben Boden der allgemeinen Lebens- und Weltanschauung wie das Christenthum.

Aber die Reverenzen, mit welchen der katholische Edelmann nach dem Brauche der Zeit vor den christlichen Mysterien vorübergeht, sind so kühl und kurz, dass kein Grund zur Annahme besteht, Descartes habe irgend ein Verhältniss zum katholischen Christenthum gehabt; nur ein Platz war in seinem System reservirt für Möglichkeiten, den positiven Religionsglauben festzuhalten. Und es waren doch unbestreitbar in der Consequenz seines Systems Sätze gegeben, welche den kirchlichen Glauben ausserordentlich einschränkten. Denn aus dem Princip der veracitas Dei folgt, dass die evidenten Gesetze des Naturzusammenhangs immer und ausnahmslos gültig sind. Und nach dem Princip der Unveränderlichkeit Gottes muss derselbe, nachdem er die physische Welt geschaffen, die Materie derselben constant erhalten und die Gesetze, welche die Bewegungen ihrer Theile bestimmen, sowie die Gesammtgrösse dieser Bewegungen unverändert in ihrem Bestande bewahren. Hiermit sind aus der physischen Welt alle Wunder als Unterbrechungen des Naturlaufs verbannt. Das Denken empfängt ein festes Kriterium zur Einschränkung der Lehren von Wundern sowie von Einwirkungen des ganzen Gewimmels von Dämonen, Teufeln und Engeln auf die physischen Welt. Der Panpsychismus, in welchem das tolle Treiben dieser göttlichen und teuflischen Gespenster inmitten der Natur gegründet war, wird von der mechanischen Naturerklärung in der Wurzel ausgerottet, und ein neuer heller Geist von Raisonnement, das seiner selbst sicher ist, von klarer Argumentation, welche aus evidenten Vordersätzen schliesst, breitet sich in Frankreich und den Niederlanden aus und wirkt von da überall hin.

Machen wir uns noch einmal das Ergebniss deutlich. Der Idealismus der Freiheit ist in dem System des Descartes nicht ein Bestandtheil, welcher aus Rückständigkeit oder Accomodation zu erklären wäre. Es ist auch nicht möglich, ihn herauszulösen, ohne die universale Tiefe dieses Systems zu zerstören und neue Widersprüche hervorzurufen. Vielmehr empfangen eben auf dem Standpunkt des Descartes die Hauptgedanken des Idealismus der Freiheit eine neue und theilweise eine tiefere Begründung. Denn aus der Unterscheidung der nothwendigen gesetzlichen Relationen, welche

im Universum verwirklicht sind und einer thatsächlichen ursprünglichen Vertheilung der Bestandtheile und Bewegungen in ihm empfängt der Zweckbegriff eine neue Art von Berechtigung. Ebenso zeigt sich, dass die Erklärung des Irrthums in diesem System am einfachsten durch die Annahme der Freiheit des Urtheilens herbeigeführt wird. Der Versuch des Spinoza, von deterministischen Voraussetzungen aus innerhalb der erkenntnisstheoretischen Annahmen des Descartes den Irrthum zu erklären, führte zu unauflöslichen Schwierigkeiten. Endlich lag in dem System des Descartes ein kritisches Bewusstsein über die Grenzen des menschlichen Erkennens, welches Spinoza zum grossen Schaden wahrer philosophischer Einsicht hat fallen lassen.

So musste Spinoza wichtige und dauernde Einsichten des Descartes fallen lassen, welche Leibniz und Kant aufnahmen, um seine inhaltlich ganz verschiedene Weltansicht aus den Begriffen des Descartes zu entwickeln. — Man kann inbezug auf das Verhältniss eines grossen Denkers zum andern ein Princip aufstellen, das als das der Mehrseitigkeit der in einem System enthaltenen Consequenzen bezeichnet werden mag. Wohl hat Hegel Recht, dass jedes metaphysische System Widersprüche enthält. Denn es vermag aus der unergründlichen Vielseitigkeit des Wirklichen immer nur Eine Seite herauszuheben, und der Versuch, den anderen Seiten von seinem einseitigen Standpunkt aus gerecht zu werden, verwickelt den philosophischen Geist unvermeidlich in Widersprüche. Sie sind der nothwendige Ausdruck für die Grenzen des Weltverständnisses eines Denkers, welche in der logischen Structur seines Systems zum Vorschein kommen. In jedem solchen Widerspruch liegt ein Antrieb weiter zu denken. Jeder derselben bietet mehrere Möglichkeiten des Fortgangs.

Dieses Verhältniss, in welchem die Typen der Weltanschauung zu einander und zum Geiste eines philosophischen Zeitalters stehen, wird nun eine weitere Aufklärung erfahren, indem wir zu Hobbes übergehen. Denn es vollzieht sich von denselben Prämissen der mechanischen Weltansicht aus in Hobbes die Umbildung des antiken Materialismus in eine vollkommenere Form. Zugleich treten in ihm folgende positivistische Grundgedanken auf, durch welche

er d'Alembert vorbereitet. Der bewegte Körper ist uns nur als Phänomen im Bewusstsein gegeben. Nur von diesen im Raum auftretenden Gegenständen kann eine Erkenntniss des gesetzmässigen Zusammenhangs der Erscheinungen ausgehen, und zwar bildet in der Ordnung der Wissenschaften die abstraktere jedesmal die Grundlage der mehr concreten. Sonach ist für die Abfolge der Wissenschaften das Verhältniss der Abhängigkeit bestimmend, in welchem sie von der Mathematik aufwärts zu einander stehen. Den ausschliesslichen Gegenstand möglicher Erkenntnisse bildet der in den positiven Wissenschaften gegebene Zusammenhang der Wirklichkeit als eines Systems endlicher Thatsachen nach Gesetzen. Philosophie ist die vom Erfahrungsstandpunkte aus begründete Encyklopädie der Wissenschaften. Sie ist das den positiven Wissenschaften immanente Bewusstsein des Rechtsgrundes und des Zusammenhangs derselben. Jede Art von Unendlichkeit bildet eine Grenze der Erkenntniss, und die Ueberschreitung dieser Grenze verwickelt den menschlichen Geist in Absurditäten und Widersprüche. Wie nun Hobbes diese mit d'Alembert einstimmigen Sätze mit der Ableitung der Bewusstseinserscheinungen aus den physischen Thatsachen zusammendenkt, das ist das Problem, welches wir jetzt zu lösen haben werden. — Und wo nun Hobbes die kritische Zurückhaltung D'Alemberts überschreitet, in der Unterordnung der geistigen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Thatsachen unter den gesetzlichen Zusammenhang der Aussenwelt: da ist er der Vorläufer von Comte.

D'Alembert und Lagrange, Turgot und Condorcet befinden sich in historisch nachweisbaren Zusammenhang und in durchgreifender Uebereinstimmung mit Comte. Der strenge Begriff einer positiven Wissenschaft entstand, als D'Alembert und Lagrange die Mechanik von den Resten der Metaphysik befreiten. Der Begriff der Philosophie in positivistischem Sinne bildete sich, als D'Alembert in seinen philosophischen Schriften die von ihm geleitete Encyclopädie durch einen begründeten Zusammenhang der in ihr behandelten Erfahrungswissenschaften zu ergänzen unternahm. Und als nun Turgot von dem jetzt erreichten positiven Stadium des wissenschaftlichen Geistes zurückblickte auf die Metaphysik, welche diesen

Männern abgethan erschien: fand er sein Gesetz der Entwicklung des menschlichen Geistes, indem er aus der damals herrschenden Erklärung der Religionen den Begriff einer personificirenden, theologischen Denkweise entnahm. Wissenschaft ist diesen französischen Denkern des 18. Jahrhunderts die Erkenntniss der Relationen, welche zwischen den im erfahrenden Bewusstsein gegebenen Erscheinungen bestehen. Die Begriffe, deren diese Wissenschaft sich bedient, sind abgezogen aus den Erfahrungen, und die Probe ihres Erkenntnisswerthes liegt in ihrer Brauchbarkeit für die Interpretation der Erscheinungen. Metaphysik und als solche verwerflich ist jede Behauptung über Wesen oder Ursache dessen, was uns als Phänomen gegeben ist. In diesen Sätzen ist der am meisten umfassende Begriff von Positivismus enthalten. Nun ist aber die Aussenwelt der alleinige Sitz einer quantitativ bestimmten Erkenntniss der Gesetzmässigkeit. Die einseitigen Folgerungen aus dieser Einsicht trennen den Positivismus im engeren Verstande von der Schule Humes und der beiden Mill, welche eine auf die innere Erfahrung gegründete Erkenntniss der psychischen Gesetzmässigkeit gewonnen zu haben glaubte. Dieser Positivismus im engeren Sinne erkennt, dass die Aussenwelt nur Phänomen ist, aber er findet in ihr entweder den einzigen oder den ersten und jede weitere Erkenntniss beherrschenden Gegenstand der strengen Wissenschaften. Hobbes ist der Träger dieses Positivismus in engerem Verstande während des 17. Jahrhunderts. Unter den Uebereinstimmungen, welche zwischen Hobbes und dem positivistischen System bestehen, ist die in diesem letzten Satz enthaltene die am meisten durchgreifende und vollständige. Von ihr werden wir auszugehen haben.

(Fortsetzung folgt.)

## XI.

# Jean Pauls philosophischer Entwicklungsgang.

Von

Dr. **Josef Müller** in München.

(Schluss.)

„Alle grossen Thorheiten, Schwärmereien u. s. w. kamen daher, dass man zu konsequent war, immer fortschloss ohne Rücksicht auf Menschenverstand; z. B. Mönchthum, Skepticismus.“ S. 39.

„Nach Demokrit hält die Wahrheit sich in einem Brunnen auf, dessen Tiefe leider wenig Hoffnung zu ihrer Erlösung giebt. Der einzige Vortheil, der sich daraus vielleicht noch ziehen lässt, ist seine Tauglichkeit zum Spiegel; nur hat schon mancher Philosoph, der auf die Wahrheit ausging, sein eignes Bildniss für jene genommen und in diesem jene zu lieben vermeint.“ S. 106, 7.

„Lehrer und Schüler. Chrysipp sagte, er suche bei dem Zeno nur die Sätze, die Gründe derselben wolle er schon selbst finden. Mich dünkt, dieses Vorbild haben die jetzigen Schüler bei weitem nicht so befolgt, als die jetzigen Lehrer. . . . Diese vernachlässigen es wohl nie, ihre Sätze jenen beizubringen, aber die Beweise vorzuenthalten, um ihrer eignen Anstrengung die Erfindung derselben ganz zu überlassen und sie durch einen scheinbar nicht denkenden Vortrag besser denken zu lehren. Nur belohnen leider keine Chrysippe solche Zenone, und so rühmlich die Anzahl der Lehrer ist, die keine Gründe angeben, so gross ist gleichwohl die der Schüler, die keine erfinden.“ Aus den Satiren 1782. (62, S. 120).

„Zuverlässige Philosophie. Ich halte die Dunkelheit der Begriffe für die ergiebigste Quelle der Anhänglichkeit an sie; und nur von solchen Philosophen, in deren Köpfen eine Sommernacht ist, und welche sich mit einer dunklen Meinung begnügen, kann man sich, wie bei Schwärmern und Rasenden, gewisse Hoffnung machen, dass sie sie nicht so leichtsinnig verlassen. Sollten die Alten wohl darauf anspielen, wenn sie die Hartnäckigkeit zu einem Kind der Nacht machen?“ Eb. 131.

Doch tauchten auch wiederum positivere Ideen auf: So S. 28: „Sagen, man suche die Wahrheit, weniger um sie zu finden, als sich in ihrer Aufsuchung zu üben und den Verstand zu schärfen heisst: Speise nehmen, nicht um sich davon zu nähren, sondern um das Gebiss zu schärfen.“

Der Hass gegen den Materialismus kommt zum Ausdruck in dem Aphorismus S. 14:

„Ich würde mich tödten, wenn ich wüsste, ich wäre materiell und kein Wesen, kein Ich, sondern nur eine Harmonie, ein Akkord von Wesen.“ (Die Möglichkeit ist also zugegeben.)

Die Stärke des Gottesbewusstseins auch in dieser Periode zeigt der Satz S. 51: „Es sind nur zwei Dinge gross: Gott und die Welt.“

Höcht wichtig und der Leitgedanke des künftigen Philosophen ist der Satz S. 48: „Das Gefühl findet, der Scharfsinn wägt die Gründe.“

Ebenso aus innerstem Empfinden geschöpft ist der Gedanke S. 68: „Der vollkommene Philosoph muss ein Dichter mit sein und umgekehrt.“ Sehr werthvoll sind zwei Gedanken über das Gedächtniss S. 57. 58: „Man glaubt, dem Gedächtniss das Fassen zu erleichtern, wenn man in der Geschichte die Herzählung kleiner Umstände und die Weitläufigkeit vermeidet. Allein man irrt sich. Je mehr man Umstände von derselben Begebenheit erfährt, desto leichter wird die Erinnerung daran; einer trägt zum Behalten des anderen bei; die Geschichte bekommt mit mehreren unserer Ideen Zusammenhang. Man verfährt also unbedachtsam, wenn man in Schulen die weitläufigere Geschichte auf die Jahre verspart, in welchen man die Kenntnisse ihrer ersten Elemente voraussetzt.“ „Die Entwicklung z. B. des Gedächtnisses besteht nicht in der

Menge erinnerter Dinge, sondern in der grösseren Kraft zu merken; des Verstandes, nicht in der Erfindung, sondern in der grösseren Kraft dazu."

Es wäre auch gefehlt, zu wähnen, die Kälte der Skepsis habe in J. P. damals den mystischen Zug ganz ertödtet. Er schreibt S. 90: „Ich gestehe, ohne mich vor dem Spott zu fürchten, dass die Schriften eines Swedenborg, Jakob Böhme und v. Kreuz meine Lieblingsschriftsteller sind, und ich bedaure die, denen es an Kraft und Willen fehlt, die Wahrheiten, die darin, obwohl oft tief verborgen liegen, zu fassen. Mit noch grösserem Mitleid seh' ich und jeder echte Naturforscher auf die Spötter herab, die jene Schriften wegen dessen, was ihren kleinen Einsichten zuwiderläuft, so belachen."

Mit der oben entwickelten Ansicht über die philosophische Systematik harmonirt folgende 1783 entstandene Stelle der „Auswahl aus des Teufels Papieren" (Seite 140 der Hempelschen Ausgabe): „Ein gutes philosophisches Lehrgebäude ist nichts als eine Bilderblinde, in die ein Mensch sich selbst als eine Statue hineinstellt, um von unzähligen angebetet und angeschaut zu werden." Dort kommt auch schon eine Polemik gegen den einst so hoch verehrten Platner vor, der Ueberzeugung (nach Hume) mit lebhafter Vorstellung eines Satzes identisch erklärt hatte. J. P. sagt dagegen in einer Note: „Wenn blosse lebhafte Vorstellung eines Satzes Ueberzeugung von ihm ist, was ist denn lebhafte Ueberzeugung? Nicht im blossen Grad der Lebhaftigkeit, der an der Ueberzeugung selbst abwechselt, kann Ueberzeugung und ihr Gegentheil verschieden sein." In diesem Werk, das die Entwicklung J. Ps. von 1783—87 (die Herausgabe verzögerte sich bis 1789) sehr deutlich veranschaulicht, kommt auch schon eine Persiflage auf Leibnitz vor. In der 5. Satire (S. 56 bei Hempel) werden die „Maschinen, die als leblose Wesen nach Leibniz vom Kopf bis zur Ferse ganz aus schlafenden Monaden und dunklen Ideen zusammengebacken sind" sehr geeignet für Richter befunden, da „Schlaf — diese kurze Zeit der höheren Erleuchtung — von jeher für einen Richter vortheilhafter war als das Römische Recht und selbst der Schwabenspiegel, und die dunklen Ideen nicht ohne

dunkle Ausdrücke sein können, die eben in richterlichen Entscheidungen wahre Wunder thun, und die einem bloss lebendigen Richter, der oft den ganzen Tag keine Viertelstunde von den deutlichsten Ideen los ist, leider nicht häufig zufallen." Gleich darnach kommt ein Spott auf das Kreuz des Leibnizianismus, die prästabilirte Harmonie, nach der „Leib und Seele wie in unsern Tagen Mann und Frau jedes seine Haushaltung für sich treiben: die Seele hat da ganze Monate nicht den geringsten Jagd- oder Hand- oder Spanndienst des Körpers auf ihren vielen Not- und Ehrenzügen nötig und macht sich jahraus, jahrein ihre unzähligen Gedanken in der That allein und selbst; ebenso sieht sich der Körper wenig nach der Seele um; er springt sehr, tanzt gut, schreibt die scherzhaftesten Bücher, redet laut und vernünftig, setzt sich in Gunst, lässt mit Lust taufen . . . schlägt einen anderen Körper gewissermaassen fast halb todt, wird deswegen nach seiner Bekehrung elendiglich aufgehangen und führt sich überhaupt als der einzige Perpendikel dieser runden Erde auf, ohne sich in seinem Leben nur darum zu bekümmern, ob eine Seele in der Welt und in ihm sitze und übernachte; indessen bewegen sich beide wie ein Doppelklavier genau zugleich; sie kommen, gleich schönen Geistern, ohne dass beide einen Buchstaben von einander wissen, stets auf gleiche Erfindungen. . ." Schliesslich meint J. P., es wäre am Ende noch besser, wenn der Körper, der ja für sich alles ausführt, mit gar keiner Seele zusammengespannt wäre, wie auch Frauenzimmer weit schneller und mehr sprächen als ein guter Kopf, dessen Seele allzeit bei den Reden des Körpers etwas oder gar viel zu denken suche.

(Die Idee der prästabilirten Harmonie giebt J. P. noch viel Stoff zu Satiren, so im „Leben des vergnügten Schulmeisterleins Wuz", der Reisebeschreibungen schrieb, ohne die Reise gemacht zu haben, was ohnehin niemand eigentlich könne; „denn soviel hat auch der Dümmste aus Leibnizens vorherbestimmter Harmonie im Kopf, dass die Seele z. B. die Seelen eines Förster, Brydone, Björnstähl — insgesammt sesshaft auf dem Isolirschemel der versteinerten Zirbeldrüse — ja nichts anderes von Südindien oder Europa beschreiben können, als was jede sich davon selber erdenkt,

und was sie beim gänzlichen Mangel äusserer Eindrücke aus ihren fünf Kanker-Spinnwarzen vorspinnt und abzwirnt. Wuz zerrte sein Reisejournal auch aus niemand anders als aus sich." (Hempelsche Ausgabe S. 358.) Allein noch im Jahre 1790 sucht er in dem scharfsinnigen Aufsatz: „Die vorherbestimmte Harmonie und das System des Influxus haben die nämlichen Schwierigkeiten" zu zeigen, obwohl er die Ansicht des Leibniz nicht theilt, dass Leibniz und Reinel der Sache vielleicht tiefer nachgedacht, als die gelehrte Welt bisher glaubte. Auch das System des Influxus physicus weise auf eine teleologische Anordnung des Weltlaufs und setze „das Wunder einer fremden schaffenden Hand" voraus. Die Schwierigkeit werde nur verlegt und unter mehrere ungleichartige Wesen vertheilt. Freilich sei auch die Behauptung der Harmonisten irrelevant, es sei nicht zu begreifen, wie eine Substanz eine Veränderung in einer andern erzeugen könne, denn die Unbegreiflichkeit sei die nämliche, wenn die Veränderung aus der eigenen Substanz erfolge; aber die blosse Künstlichkeit der Leibnitz'schen Hypothese (J. P. hält irrthümlich auch Descartes für einen Vertreter derselben) sei kein Gegenbeweis. J. P. erklärt sich gegen dieselbe wegen der Ueberzeugungskraft des Gefühls „dass ich mit meinem Willen wirke" und besonders wegen des Freiheitsbewusstseins.

Im Anschluss an diesen Aufsatz schrieb J. P. am 27. April 1790 an Wernlein (Rektor in Hof): „Sie halten Leibniz für einen Aequilibristen, ich für einen Deterministen, Sie seiner Wahl des Besten wegen, ich eben deswegen. Einem solchen gigantischen Kopf und polyphemischen Auge konnte unmöglich verdeckt bleiben, dass das einzig Wählbare der Dinge, das Beste, jede andere Wahl verbiete, und es ist einerlei, an welcher Kette ich geschleppt werde, an kosmologischer oder psychologischer. Aber Leibniz wollte es nur andern Köpfen und Augen verdeckt halten. Dazu kommt, dass er, der alles zu quadriren und zu beweisen verstand — und zwar mit Ueberzeugung — an allen Systemen so leicht die wahre Seite fand, als die falsche. Es sollte überhaupt ein Buch geben, worin das Wahre stünde, das alle Systeme haben. Kein falsches System gab es nie, so

lange Welt und Systeme stehen". Und am 5. Juli schrieb er ihm eine weitere Erörterung, an deren Schluss sich der Satz befindet: „Das nützlichste Buch wäre, das die Vernunftmässigkeit alles menschlichen Unsinns darstellte." (Wahrh. a. J. P's. L. 4, 320—324.)

Wir haben in Verfolgung der Stellung des Dichters zu Leibniz, dem ersten Stern, dem er sich neigte, etwas vorgegriffen; wir müssen wieder auf das kritische Jahr 1783 zurück. Es war die trostloseste Zeit des Dichters. Zu dem Missmuth, den die Entdeckung der Unzulänglichkeit der geläufigen Systeme ihm bereitete, zu der Trauer, welche sein empfindsames Gemüth aus dem Verlust des vor der damaligen Wissenschaft unhaltbaren christlichen Glaubens schöpfte, sodass er den geplanten Lebensberuf aufzugeben sich von seinem Wahrheitssinn genötigt fühlte, gesellten sich noch Nahrungssorgen, Unglücksfälle in der Familie, die von ihm, dem ältesten Sohn, nach dem 1781 erfolgten Tod des Vaters Stütze und Hülfe erwartete, was alles zusammenwirkend auf das Gemüth des Studenten verdüsternd wirkte, sodass es der heroischen Willenskraft J. P.'s bedurfte, um sich wieder zur Freudigkeit und Schaffenskraft emporzuarbeiten. Von dieser Zeit schreibt J. P. an Wernlein 11. August 1790: „Die Geschichte Ihres Skepticismus ist meine. Im Heerrauchjahr wölkte dieser Seelenheerrauch meine (Seele) „so sehr ein, dass mir keine Wissenschaft mehr schmeckte, und ein Buch mit scharfsinnigem Unsinn las ich lieber als eins mit schlichtem Menschenverstand, weil ich bloss noch las, um meine Seele zu üben, nicht aber zu nähren. . . In der Empfindung war ich gläubig; und bloss den Schriftstellern, die mich in jene oft versetzten, verdanke ich meine Transsubstantiation. Zum Unglück war dieser skeptische graue Staar auch in den Augen meiner zwei todten Freunde[1]) und ihrer Freunde." Bis hierher die Mittheilung in Wahrh. 4, 330. Im Manuscript habe ich die noch nicht veröffentlichte Fortsetzung gefunden: „Hauptgrund meines Skepticismus war der: es giebt für jedes Subject keine andere Wahrheit als die gefühlte. Die Sätze, ob denen ich das Gefühl ihrer Wahrheit habe,

[1]) Adam Lorenz v. Oerthel und Johann Bernhard Herrmann.

sind meine wahren, und es giebt kein anderes Kriterium. Da aber dies nämliche Gefühl auch die Irrthümer, die es widerlegt, einmal unterschrieb, da es seine Aussprüche ändert nach Stand und Alter und Zuständen von Staat und Land und Welttheilen, woher kann ich denn gewiss wissen, dass das chamäleonische Gefühl morgen oder in drei Jahren das nicht zurücknehme, was es heute beschwört? Und bliebe es auch beständig, könnte es nicht bei einem Irrwahn beständig bleiben? Wer steht mir denn für die Wahrheit des Gefühls als das Gefühl selber? Denn was man Gründe nennt, ist nur ein verstecktes Appellationsgericht an dies Gefühl, weil einen Grund vorbringen heisst, zeigen, dass der zu begründende Satz ein Theil, eine Folge eines schon begründeten ist, und dieser letztere, dieser begründete Satz mag sich allemal, wenn wir ewig von Gott durch Gott zu Gott des Gottes gewiss werden sollen, mit bloss gefühlter Wahrheit stützen, weil sonst die ganze Schlusskette an nichts hinge. Daraus folgt aber auch die Ungewissheit, ob ich existire; denn dieses Existenzpostulat ist aufs blosse Gefühl gebaut. Ich will hoffen, dass ich existire; ich wüsste auch nicht, was Sie an mir lobten, wenn ich gar nichts hätte, nicht einmal das Sein.“ (J. P. confundirt im Wort Gefühl zwei sehr verschiedene Dinge: unklare oder concentrirte Erkenntnis und das Daseins- und Sinnesbewusstein.)

Am 5. März 1783 schrieb J. P. an Vogel: „Ich bin kein Theolog mehr; ich treibe keine einzige Wissenschaft ex professo und alle nur, insofern als sie mich erzogen oder in meine Schriftstellerei einschlagen; und selbst die Philosophie ist mir gleichgiltig, seitdem ich an Allem zweifle... In künftigen Briefen ... will ich Ihnen viel vom Skepticismus und von meinem Ekel an der tollen Maskerade und Harlekinade, die man Leben nennt, schreiben. Ich lache jetzt so viel, dass ich zu denken kaum Zeit habe; ich übe mein Zwerchfell auf Kosten meines Gehirns und meine Zähne verlernen über das Beissen das Kauen.“ (Wahrh. 3, 192) J. P. hatte nur im ersten Jahr Kollegien gehört; im zweiten setzte er seine Sprachstudien fort, um Rousseau, Pope, Young, Swift im Original lesen zu können. „Die Sprachen sind jetzt meine liebste Beschäftigung“, schreibt er schon Nov. 1781 an Vogel, „weil ich

für gewisse Werke eine Liebe bekommen habe. . . Sonst las ich bloss philosophische Schriften; jetzt noch lieber witzige, beredte, bilderreiche. Ich trieb sonst die französische Sprache eben nicht; jetzt les' ich französische Bücher lieber als deutsche. Der Witz eines Voltaire, die Beredsamkeit eines Rousseau, der prächtige Stil eines Helvetius, die feinen Bemerkungen eines Toussaint — alles dieses treibt mich zum Studium der französischen Sprache. . . Ich las den Pope — er entzückte mich, ebenso Young. Er ist unfehlbar in der englischen Sprache noch herrlicher. Ich lerne sie jetzt und vorzüglich, um die vortreffliche Wochenschrift, den Zuschauer, zu lesen, von der wir eine elende Uebersetzung haben. Die Beredsamkeit des Rousseau entzückt mich; ich fand sie im Cicero und Seneca — ich liebe diese beiden jetzt über alles und gäb' ihre Lectüre um keines der besten Bücher."

Die Verzweiflung, in Philosophie und Theologie feste Haltpunkte zu finden, drängte ihn zur Poesie, um wenigstens die Oede des unergründlichen Daseins mit einigen bunten Bildern zu schmücken. Das war die Zeit, von der er 20. Febr. 1783 an Vogel schreibt, „wo mir die Wahrheit weniger als ihr Putz, der Gedanke weniger als sein Bild gefiel." In der Poesie war es wieder die Satire, die seiner Gemüthsstimmung damals am nächsten lag. So verfasste er unter starkem Einwirken namentlich der englischen Satiriker und des Erasmus gleichnamigen Opus das „Lob der Dummheit" [2]), dann die „Grönländischen Processe" und eine Reihe anderer Satiren, die ich in der Publikation von J. P.'s ungedrucktem Nachlass eingehend besprochen habe. Philosophisch ist an ihnen nichts interessant als die starke Verhöhnung, die dem wissenschaftlichen und religiösen Hochmuth daselbst zu Theil wird. In dem folgenden erst von mir entdeckten Brief an Vogel v. 11. Sept. 1783 ist der Grundton dieser Elaborate angeschlagen mit den Worten: „O du arme Menschheit! Wenn ich alle drei Facultäten zu der verwundeten zusammentreten sehe, wie der Theolog durch Inquisition die Glieder sengt und brennt, wie der Jurist das Schwert der Gerechtigkeit gegen die Hand und den Hals erhebt und wie der

[2]) Zuerst von mir vollständig in „Nord und Süd", Juli- und Augustheft 1899 bekannt gegeben.

Arzt für die Labung des Todes die niederen Gerüste baut, so kann ich mich nicht enthalten, auszurufen: Das Aderlassmännchen im Kalender hat, so schlimm es mit ihm steht, doch nicht so viel Wunden wie die arme Menschheit!“

„Der weisse Schädel ist der weisse Grabstein des Gehirns“ schreibt er im August 1783 an Adam Lorenz v. Oerthel in Leipzig (Wahrh. 3, 370).

Aus dem „Lob der Dummheit“ mögen zur Veranschaulichung seiner damaligen philosophischen Gesinnung die Lobsprüche folgen, die darin auf die Philosophie fallen:

„Die Metaphysik ist eine Landkarte vom Reich der Möglichkeiten; wer weiss nun nicht, dass man bloss mit der Phantasie eines Dummen gegen dies Land zufliegen kann? Setzt man noch hinzu, dass man in der Metaphysik sehr klüglich Wörter erfunden hat, die mehr durch ihren Klang als ihren Sinn die tiefsinnigsten Abstractionen verraten und mehr auf dem Trommelfell als in den Gehirnfibern philosophische Erzitterungen verursachen, . . . dass man jeden Beweis zu einer Demonstration umschaffen kann, wenn man die drei Wörter quod erat demonstrandum hinten hinflickt, wie die Verfertiger der Recepte in den Kalendern ihr probatum est, oder dass man den Beweise suchenden Leser von Paragraph zu Paragraph verweist und ihn endlich eine kleine Quelle von einem ganzen Strom oder gar nur das entdecken lässt, was der neugierige Affe nach zwanzig auseinander gewickelten Papieren entdeckt — so folgt unwidersprechlich, dass die Wohnung des Ergos, wie Voltaire die Schule nennt, auch die Wohnung der Dummheit sein muss. Ich“ (die Dummheit spricht) „bin also die Dulcinea des metaphysischen Don Quichote, und wenn ich's nicht verständlich und gründlich erwiesen hätte, würde ich sagen, ich hätte es demonstrirt.“

Das Verdict J. Ps. über die Metaphysik lässt offenbar an Entschiedenheit nichts zu wünschen übrig.

Aus dieser Zeit der geistigen Depression erfolgte aber eine allmähliche Wiedererhebung und zwar vom moralischen Standpunkt aus.

Es ist schon von einigen mystischen Schriften gesprochen

worden, die sogar als „Lieblingsschriften“ in jener Zeit von J. P. bezeichnet wurden; noch wichtiger für die Gestaltung seines inneren Habitus wie seiner Weltanschauung wurde die Bekanntschaft mit den alten Stoikern Epiktet, Marc Aurel, Plutarch, Seneca. Am Schluss seiner Selbstbiographie sagt J. P. von ihnen: „Dieses Lenzfest des Herzens“ nämlich so wie das eben beschriebene erste Abendmahl „kam später in den Jünglingsjahren (zurück), als vor mir zum ersten Mal aus Plutarch und Epiktet und Antonin die alten, grossen, stoischen Geister aufstiegen und erschienen und mir die Schmerzen der Erde und alles Zürnen wegnahmen; aber von diesem Sabbath hoff' ich vielleicht ein ganzes Sabbathjahr zusammengebracht zu haben oder das, was daran abgeht, noch nachtragen zu können.“ Eine unmittelbare Frucht dieser Lectüre war das „Andachtsbüchlein“ aus dem Jahr 1784 (s. Spaziers Biographie J. Ps. 1, 113—116 und Müller, „J. P. und seine Bedeutung f. d. Gegenw.“ S. 20—32; hier auch die Analyse von J. Ps. Methode der sittlichen Charakterbildung.) J. P. lernte von Epiktet und seinen Schülern, wie unendlich viel der menschliche Wille zum eigenen Glück beitragen kann, indem er die Phantasie zur Versenkung in die Lichtseiten des Daseins und der jeweiligen Lage und zum Ausmalen derselben zwingt und von der traurigen Seite energisch abwehrt. Er lernte von ihm, das Leben als eine Bühne zu fassen, auf der man die Rolle nicht selbst wählen, jede vom Schicksal überkommene aber und wäre es die Bettlerrolle, mit Genie spielen könne; er lernte von ihm das, was nicht in der menschlichen Gewalt steht, die äusseren Güter und Uebel, als Werk der Vorsehung anzusehen, und sich nicht darüber zu bekümmern, dagegen das, was in der innersten Macht des Menschen steht: das Denken, die Begierde, das Streben, die äusseren Thaten gut zu gestalten und von da aus sich ein Asyl der Heiterkeit und Seelenruhe und Menschenliebe aufzubauen, in das die Stürme der Aussenwelt nicht dringen. Diese Art moralischen Subjectivismus, welche die Unendlichkeit entwickelt, die das Ich in die Objectivität zu bringen vermag, kann man als practisches Seitenstück des gleichzeitigen Kant'schen Idealismus betrachten. Aus den Ideen des Enchiridions, des Inseipsum, der Briefe und Abhandlungen Senecas und Ciceros

schuf sich J. P. in seinem Andachtsbüchlein, in der Via recti, den Tagebüchern ein Laienbrevier der raffinirtesten Lebenskunst und der edelsten Menschenliebe und gestaltete sich jenen Optimismus in Lebens- und Menschenauffassung, wie er als der hervorstechendste und zugleich schönste und erhabenste Zug seiner späteren Werke zu Tage liegt. Ich habe in meinem Hauptwerk nicht nur im oben angeführten Tractat über die Charakterschulung, sondern auch im zweiten Capitel über den Optimismus J. Ps. die Grundzüge und Methoden der Phantasieübungen beschrieben, durch die der Dichter es verstand, mit Falkenblick selbst in den quälendsten Lagen noch die glimmenden Lichtpunkte wahrzunehmen, im Schimmel ein blühendes Feld, im Sand einen Juwelenhaufen, im Tropfen Wein ein rothes Meer zu finden, mit machtvoller Beredsamkeit die Sommerseiten des Lebens ins Licht zu stellen und in ärmlichen Berufslagen z. B. dem damaligen Schulmeisterstand Freuden in unerschöpflicher Fülle und zwar ohne jede schminkende oder tendenziöse Tünche zu entdecken. Ebenso grossartig sind seine Vorschriften, wie man Beleidigungen von Andern auffassen und entschuldigen solle, wie man sie stets von dem vielleicht falschen Standpunkt des Gegners erklären, wie man sich seine vorige Liebe gegen uns, gegen Andere, sowie die Tugenden, die er immer noch besitzt, gleichsam als Gegengift des Hasses vor Augen stellen solle — selbst die Qual, die er als Hassender empfinden müsse, räth J. P. als mitleiderregendes Motiv zu überdenken — wie wir unverdiente Kränkungen als Mittel der Selbstvervollkommnung, die uns die Gottheit bietet, oder als Strafe für andere Fehler nehmen und benützen sollen, wie es kläglich wäre, wenn jeder Böswillige unsere Grundsätze in Gefahr bringen könnte u. s. w.

Diese Seite gehört mehr in die praktische Philosophie, von der J. P. einer der grössten Meister aller Zeiten war, ist aber auch zum Verständniss der theoretischen Anschauungen unseres Philosophen von Wichtigkeit, weil sich J. P. von dieser Seite her auch eine ideale Weltanschauung wieder erkämpfte. Von der Gemüthsseite aus und den idealen Charakteranlagen, die in der Menschennatur liegen und doch Wahrheit und Ziel haben müssen, riss er sich aus seinem Skepticismus.

Es ist wohl zu beachten, dass die Gedanken und Regeln des Andachtsbuches wie der Via recti u. s. w. keineswegs blosse theoretische Reflexionen waren, sondern, wie schon die Titel zeigen, auf die Charakterbildung und das individuelle Leben des Schreibers gemünzt waren und aus ihm unmittelbar hervorgingen. J. P. übte eiserne Selbstzucht an sich, weil er dies als den einzigen Weg erkannte, auf dem er sich aus der Trostlosigkeit der umgebenden Welt, wie sie ihm sich damals darbot, erheben konnte. In J. Ps. Tagebuch aus jener Zeit heisst es: „Stoischer Charakter und Uebungen in der Universitätszeit. Epiktets Studium. Abhandlung über Zorn, moralische Tugenden“ (im Andachtsbüchlein). „Stählung des Charakters. Dort las ich die alten Stoiker und vorzüglich den Epiktet und Antonin und suchte das auszuüben, was jene gelehrt hatten.“ (Fascikel Nr. 26 des Nachlasses auf der Berliner Handschriftenbibliothek. Ebendaselbst die Aufzeichnungen Karolinens, der Gattin J. Ps., wo sich die Bemerkung findet: „Er trieb es mit Ueberwindung der menschlichen Leidenschaften und mit Entsagung aller sinnlichen Genüsse bis auf den höchsten Grad menschlicher Vollendung.“) Eben weil sich der Dichter damals gewöhnte, in den trübsten Lagen die Lichtblicke wahrzunehmen und sich von Selbstqual und sittlicher Erschlaffung energisch zu emancipiren, konnte und musste nachher, als ihm das Leben allmählich freundlichere Seiten zeigte, jener freudige Optimismus des Lebens und jener Tugendenthusiasmus emporflammen, wie er kaum in einem andern Dichter und Denker in gleicher Schönheit, wunderbarer Phantasiekraft und gleichem Adel zu Tage tritt. Die ethische und sociale Bedeutsamkeit dieses Zugs ist gar nicht hoch genug zu schätzen, zumal in unserer Zeit. S. dar. Müller, J. P. u. s. Bed. f. d. Gegenw., S. 87—116: Der Optimismus J. Ps.

Bald gesellten sich auch noch zwei moderne Genien zu den alten Lehrmeistern J. Ps.: Kant und Jacobi. Wenn er von den Helden im Hesperus (S. 428 bei Hempel) sagt: „Sein Schatzkästlein und sein Collegium pietatis bestand aus drei unähnlichen Bänden: Kant, Jacobi und Epiktet“, so giebt J. P. damit den Schlüssel zu seiner eigenen späteren Philosophie. Da mit J. Ps., Schulden halber (12. Nov. 1784) erfolgten, Flucht aus Leipzig nach Hof die Univer-

sitätsperiode geschlossen ist und die Bekanntschaft mit den beiden genannten Heroen für die Folgezeit der philosophischen Entwicklung epochemachend wurde, so ist ein neuer Abschnitt geboten.

## III.

## Jean Paul unter dem Einfluss Kants und Jacobis.

Die erste Erwähnung Kants geschieht im Brief an Vogel vom 17. Sept. 1781: „Zur Messe kommen verschiedene wichtige Bücher heraus: Kants Kritik der Vernunft; witzig, frei und tief gedacht! u. s. w.“ (63, 197). Wie sich J. P. schon vor dem Erscheinen ein Urtheil über das Buch gemacht, ist mir unbekannt, vielleicht durch die Ankündigung. In den nächstfolgenden Briefen an seinen väterlichen Berater kommt keine Erwähnung Kants mehr bis 13. Juli 1788, wo J. P. im grössten Enthusiasmus schreibt: „Wenn, Sie werth sein wollen, dass Sie die Sonne des Stoicismus bescheint, so kaufen Sie sich um Himmels willen zwei Bücher: Kants Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten und 2. Kants Kritik der praktischen Vernunft. 1788. Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal.“ Das lange Stillschweigen über die sicher gelesene Kritik der reinen Vernunft und die Unterstreichung des Wortes „practisch“ sagt viel. Ueber den Eindruck der ersten „Kritik“ auf J. P. giebt Auskunft der Brief an Oerthel v. 9. Febr. 1785 (62, 305), wo der Dichter schreibt: „Kant ist in gewissem Betracht eine Missgeburt. Neulich las ich von Einer“ (nicht „einer Person“, wie in Wahr. 3, 388 und Bd. 62, 305 d. Ges. Ausg. steht) „in Frankreich (glaub' ich), die ein Herz hatte, das so gross war wie der Kopf selbst; die ähnelt Kant völlig. Sein Herz giebt seinem Kopf wenig nach. Ich will die Ironie verlassen. Hast Du einen Aufsatz von ihm über eine neue Art von Geschichte in der Berliner Monatsschrift gelesen? Da find' ich den edlen Geist des Alterthums, durch welchen Herder, Garve entzücken, und eine Vaterlandsliebe der ganzen Welt und nur den Epikur nicht, diesen Zizisbeo von der Jungfrau Europa. Dasselbe Gepräge trägt auch jene Stelle in seiner Kritik wo er von den Idealen und von Platos Republik (die ich jetzt

auch gelesen habe; über die Tugend ist gar noch nichts so geschrieben worden wie diese Republik, und ich weiss, Du bist ausser Dir, wenn Du's lesen wirst) spricht" (J. P. meint Elementarlehre II, 2, 1. Buch der transcendentalen Dialektik, 1. Abschnitt: Von den Ideen überhaupt) „oder auch das Ende derselben, wenn er den Sätzen, deren schwache Stützen er gebrochen hatte, bessere unterstellt. Ich weiss aber nicht, wie Platner ihn mit Hume hat vergleichen können, da er nichts weniger als ein Skeptiker ist; es müsste denn jeder einer sein, der etwas leugnet. In der Allg. deutschen Bibliothek steht eine Recension der Kritik, die bescheiden ist und gute Erinnerungen macht, an der aber immer das zu tadeln bleiben wird, dass sie nicht so dick ist wie das Buch, das sie berichtigt und lobt." (Text nach dem Manuscript redigirt.)

Am 5. Nov. 1785 schreibt J. P. an denselben: „Doch wieder auf Kant zu kommen; seine Naturwissenschaft hat mit seiner Kritik keine Verbindung und man kann eine ohne die andere lesen. Um die Mendelsohnsche Hoffnung, dass Kant eben so gut aufbauen werde, als er niedergerissen, hat er sich gar nicht bekümmert. Er hat zwar ein Lehrgebäude wieder hergesetzt, aber die Mathematik hat es bezogen; die Metaphysik läuft (nach seinem Petalismus(?) mit Papierblättern) vergeblich schon viele Wochen nach einem Papagei-Bauer oder auch Miraculatorium — zu Zürich herum und will gar in die zwölf himmlischen Häuser hinein, wiewohl neulich Feder ihr sagen lassen, er halte in seinem Hause wirklich ein Laboratorium für sie leer. Die Naturwissenschaft ist in den meisten Stellen viel leichter als die Kritik, aber ebenso gleichmässig."

Der Text ist schwer zu verstehen. In Wahrh. 3, 413 ist der Passus ganz weggefallen. J. P. will wohl sagen, dass die Metaphysik nach Kants vernichtender Kritik heimathlos umherirrt, soweit sie nicht bei Feder, (der gegen Kant geschrieben hatte) eine Unterkunft finde; als reine Vernunftwissenschaft lasse Kant nur die Mathematik gelten. Es ist zu beachten, dass J. P. über die Entthronung der Metaphysik keineswegs Kummer verrät; über die Werthlosigkeit künstlicher speculativer Systeme stimmte er für die ganze Folgezeit mit Kant überein. Tiefes Misstrauen gegen jede reine Ver-

standsdeduction behielt J. P. sein ganzes Leben hindurch. Es war sein Hauptmotiv zur Opposition gegen die idealistischen Systeme. „Ich könnte wohl auf meine Brust zeigen und sagen: da ist ein Gottesacker aber nicht von Menschen, sondern von Gedanken und Systemen“ schreibt er im „Papierdrachen“ (herausg, aus dem Nachlass von Förster 1845).

In den „Untersuchungen“ von 1790 (63, 120) sagt J. P.: „Unsere unselige Neigung, alle Fäden der Natur aufzutrennen in kleinere und sie dann in einen systematischen Strang wieder auf unserem Seilerrad zusammenzudrehen, ist an unserem Irrthum schuld.“ Ebenda S. 93: „Systemtrieb im Menschen. Jede Leidenschaft, jede hellstrahlende Wahrheit will sich in uns zu einem System, zu einem Ziel verwandeln, wonach sich unser ganzes Leben regeln soll. Nicht bloss unsere Meinungen sind systematisch, sondern auch unsere Neigungen.“ Schon in den „Bemerkungen“ 1783 hatte er gesagt: „Keiner denkt mehr frei, der ein System hat.“ Blosse logische Folgerichtigkeit gilt ihm von nun an nicht mehr als Beweis für die Richtigkeit eines Systems, denn die widersprechendsten Systeme hätten dieselbe. „Daher kommt es nicht auf das Zeigen und Ersehen einer Wahrheit d. h. eines Gegenstandes an, sondern auf die Wirkungen, die er auf dein Inneres macht“. (Hesperus S. 183 der Hempel'schen Ausgabe.) „Beurtheile ein System nicht nach seinen Beweisen, sondern nach den guten oder bösen Folgen desselben“ heisst es in der Via recti. „Ich spiele hier wie an manchen Orten mit philosophischen Beweisen aus lauter Verachtung gegen sie, weil sie wie Schweizer jedem dienen“ steht in einem Brief an Otto (Briefwechsel 3, 303.) Vgl. auch die Stelle der „Uebungen im Denken“ in Wahrh. 3, 70.

Wir haben schon gesehen, dass der Dichter ein höheres Kriterium über dem reinen Verstand suchte und dies in einer Art Apriori des angebornen geistigen Gefühls zu finden glaubte. Dies war die Seite, die ihn Jacobi nahe brachte. Reines Wissen schien ihm wertlos; das Wissen müsse einen Zweck haben. In den Aphorismen Bd. 63, S. 83 heisst es unter der Ueberschrift „Was nützt uns Wahrheit?“: „Liebe hat keinen Zweck und Nutzen als Liebe; so die Tugend. Wahrheit muss einen andern haben als

Wahrheit: sonst wär's gleichviel, den Schweif eines Fuchses oder Kometen zu berechnen. Der Inhalt gilt nicht als Bedingung meines Vergnügens der Anstrengung; sonst hätten alte, leichte Wahrheiten keinen Werth durch die Wiederholung. Auch ein scharfsinniger Irrthum ergötzt uns: doch nur der wahre Theil desselben. Nicht das Sehen als Sehen, sondern der Gegenstand bestimmt den Werth, auch nicht die Fruchtbarkeit oder der Zusammenhang einer Wahrheit mit anderen Wahrheiten; denn die Frage (nach dem Nutzen) bleibt für alle. Der Gegenstand der Wahrheit d. h. der Eindruck, den sie auf die Seele macht, bestimmt den Werth, daher jeder nur soviel Wahrheiten braucht, als zur Ordnung seines Herzens gehört."

Es war natürlich, dass sich anfangs ein Widerstreit zwischen Kopf und Herz, reinem Objectivitätstrieb und sittlichem Bedürfniss gestaltete. Am 17. Juni 1783 hatte er an Oerthel geschrieben: „. . Die angegebene (Ursache) betrifft meinen Kopf, die zweite, die ich angeben will, betrifft mein Herz, dessen Rechten weder meine Philosophie noch meine Satire einen Eintrag thun soll. Lieber mag das Herz dem Kopf widersprechen als ihm unterliegen; aber der Widerspruch ist im Grunde nur scheinbar, wie zwischen Helvetius Grundsätzen und Leben; aber die Niederlage wäre es nicht, wie bei Voltaire und anderen." Dass der Konflikt doch tiefer war, beweist die Stelle der „Bemerkungen über uns närrische Menschen" vom 10. März 1785 (63, 143): „Meine Neigung zur Erhellung der Begriffe liegt in einem beständigen Streit mit meiner Begierde, mich der Wärme meiner Phantasie zu überlassen. Ich möchte gern bald bloss Kopf, bald bloss Herz sein. Doch fühle ich den meisten Widerspruch, wenn ich mich bloss mit den Erwärmungen des letzteren erfülle. Daher behaupte ich Meinungen, deren Blössen ich selber bemerke, zu deren Vortheil aber mein Herz spricht. Wie oft beneide ich die, denen eine geschäftige Phantasie die Mängel der Grillen" (nicht „Gedanken" wie 63, 143 steht), „die sie erwärmen und beglücken, versteckt! Zuweilen setz' ich mich durch die Kunstgriffe der Phantasie in einen Enthusiasmus für die Lieblingsmeinung, der den kalten Verstand mit auf seine Seite zieht." (Text revidirt nach dem Manuscript in Nr. 19b.)

Die Stellung, die J. P. gegen Ende der achtziger Jahre des Jahrhunderts gegen die Philosophie einnahm, verkündet prägnant das 1887 vollendete und 1789 erschienene Werk: „Auswahl aus des Teufels Papieren.“ Der Form nach, wie die bisherigen literarischen Producte des Dichters eine lose Sammlung von Satiren enthält es doch schon „ernsthafte Anhänge“ (am Schluss der ersten und zweiten „Zusammenkunft mit dem Leser“), die gegen den sarkastischen Inhalt des Uebrigen stark abstechen. Am Schluss verspricht der Autor überhaupt das Niederlassen seiner „komischen Larve“ und versichert, dass er nun wieder „ein offeneres Auge hinaufhebe zum Anschaun des Grossen und Edlen im Menschen und in der Welt und jenseits seiner aufsteigenden Bahn.“

Es ist auffallend, dass diese philosophischen Einschiebsel sämmtlich moralischen Inhalts sind; schon dadurch giebt J. P. kund, dass er nur von ethischen Gesichtspunkten und vom praktischen Interesse aus sich in der Weltauffassung orientiren zu können glaubte; soweit von theoretisch-philosophischen Systemen in den Satiren die Rede ist, werden sie sämmtlich verspottet. S. oben S. 363ff. Das Leitmotiv des Ganzen giebt der Anfang des ersten Anhangs: „Eine einzige gute Handlung enthüllt uns die heilige Gestalt der Tugend mehr als zehn Systeme und Disputationen darüber, und der beste Mensch hat die beste und richtigste Vorstellung von der Tugend. Was Seelengrösse, hoher Geist, Verachtung des Irdischen ist, wird keiner fassen, in dem sie nicht schon keimen oder blühen und dem nicht schon bei ihrem Namen das Auge und die Brust weiter wird.“ Im Weiteren preist er Kant, der „wie ein belehrender Engel unter Zeitgenossen“ trete, „vor denen französische Philosophie und abmattende Verfeinerung und Mode mit vergiftendem Athem predigen.“ Wessen Tugend die Schriften dieses Mannes nicht stärkten, der sehe nur seine Geistes-, nicht seine Seelengrösse, nur seinen sichtbaren Kopf, nicht sein unsichtbares grosses Herz (also ein leiser Tadel seiner „Kritik der reinen Vernunft“!) Er nennt sich seinen „Schüler“ und entschuldigt sich gleichsam, nach Kant noch über die Tugend zu schreiben. Eben solches Lob erhält Jacobi, dessen „Vermischte Schriften“ Sonnenstrahlen gleich die

„Neumondstrahlen von Helvetius System“ hätten verschwinden lassen.

J. P. widerlegt an der Hand und im Geist dieser Führer den moralischen Eudämonismus und Materialismus und beweist die Realität und Unabhängigkeit der Ethik von den niederen Tendenzen der Menschennatur und ihr Verhältniss zu diesen. Vgl. im Einzelnen: Müller, J. P. und s. Bedeutg. f. d. Gegenw., S. 178—186. Zu bemerken ist noch, dass auf diesen Tractat Hutchesons Werk, „Unsere Begriffe von Schönheit und Tugend“, dass schon im Excerptheft von 1778 behandelt wird, starken Einfluss übte. Die S. 26 des Hefts daraus abgeschriebene Stelle über die Eigenart des bonum honestum gegenüber dem utile kehrt im Anfang des Anhangs fast wörtlich wieder.

Der zweite „ernsthafte Anhang“ behandelt die Frage: „Ob die Tugend von Vorstellungen oder von Trieben abhänge?“ (statt Trieben stünde besser Willensimpulsen). J. P. entscheidet sich gegen Sokrates und die Stoa für das letztere. Den Werth der Maximen will J. P. keineswegs unterschätzen (er hätte ja sonst sein ganzes auf Epiktet gebautes System der Charakterschulung verleugnen müssen); aber so einfach, dass man jemand bloss aufzuhellen habe, um ihn zu bessern, sei die Sache nicht. Die subjective Güte einer Sache könnten wir nie von unserer leeren Vorstellung, sondern nur von dem Verhältniss, in dem diese Vorstellung mit unseren Neigungen u. s. w. steht, also von diesen erfahren. Die Wirksamkeit einer Idee messe sich also nicht bloss nach der Deutlichkeit derselben, sondern auch nach der Stärke oder Schwäche der Triebe, deren Gegenstand sie ist. Die Tugend sei kein Kind der Vernunft, höchstens Pflegetochter derselben. Schon auf die Erkenntniss übe der Wille Einfluss, denn die Empfindungen und Neigungen erhellten und verfinsterten den Verstand und seien mehr seine Lehrer als Schüler, noch mehr aber auf die Ausübung: „Wer von der Schnelle, mit der sein Verstand sich jetzt über die Tugend aufklärt, eine ähnliche daraus folgende Schnelle erwartet, mit der er sie dann üben werde, wer also an den ungebändigten Widerstand der bösen Triebe nicht denkt, dem entsinkt alsdann beim wiederholten Siege, den die ungebesserten Triebe über den

gebesserten Verstand erringen, der Muth zur Besserung und zum langwierigen Kampfe." Angewöhnung müsse also den ethischen Unterricht unterstützen. Der Stoicismus sei wohl stärkend und hebend für den Charakter, aber durch die Selbstsucht, in der er wurzle, gebe er dem moralischen Unkraut neue Wurzeln.[3]) Wichtig ist hier auch die energische Betonung der Willensfreiheit, ohne welche die Moral keine Richtschnur für den Menschen geben könnte, sondern bloss für das Wesen, das ihn mit seinem Geh- und Schlagwerk als geistigen Automaten zusammensetzte. Näh. s. mein Buch S. 194—199 „Tugend und Vernunft," mit Einbeziehung der späteren Werke.

Die Freiheit betreffend, ist auch die Stelle der „Untersuchungen (63, 105) hier einschlägig: „Was die Idee in uns ordnet. Zur Erklärung der Freiheit. Es soll sein, dass die Gründe unsern Willen lenken: es ist doch die Frage da, wer denn diese Gründe hervorbringt? welches die Untersuchung über die Kraft wäre, die unsere Ideen (nicht erzeugt, sondern nur) ordnet. Ehe wir die Ordnung in der Welt erklären, sollten wir die Ordnung in unseren Ideen erklären. — Der Mensch kann das Vermögen der Freiheit nicht stufenweise wachsend bekommen, sondern er muss es auf einmal haben, auch das Kind. Ein geistiges Wesen als solches unterscheidet sich vom blind getriebenen körperlichen. So wenig unsere Freiheit wegfällt, wenn wir nach Trieben handeln, so wenig ist dies bei Kindern und Thieren der Fall. Trieb verhält sich zum Willen wie moralisches Gefühl, Neigung für die Tugend zur Freiheit."

In den beiden nächsten Werken des Dichters, der „Unsichtbaren Loge" und dem „Hesperus" werden die ethischen Ideen der Teufelspapiere weiter fortentwickelt; besonders wird die Berechtigung der Gefühlsseite, selbst der Leidenschaften stark betont;

[3]) Cf. Flegeljahre K. 29 Anf.: „Der Wille arbeitet den Meinungen mehr vor als die Meinungen dem Willen, man gebe mir eines Menschen Leben, so weiss ich sein System dazu" und K. 32 z. Schluss die Worte Vults: „Ein Licht ist kein Feuer, ein Leuchter kein Ofen: dennoch meint sämmtliches philosophisches Pack das Deutschland hinab und hinauf, sobald es nur sein Talglicht in das Herz trage und auf den Tisch setze, so heize das Licht beide Kammern hinlänglich."

J. P. emancipirt sich immer mehr von der Stoa und von Kant. Schon in der Vorrede des ersteren Romans heisst es (S. 17 bei Hempel): „Gewisse Schönheiten, wie gewisse Wahrheiten . . . zu erblicken, muss man das Herz ebenso ausgeweitet und ausgereinigt haben wie den Kopf. Es hängt zwischen Himmel und Erde ein grosser Spiegel von Kristall, in welchem eine verborgene neue Welt ihre grossen Bilder wirft; aber nur ein unbefllecktes Kinderauge nimmt sie wahr darin, ein besudeltes Thierauge sieht nicht einmal den Spiegel.“ Im Extrablatt daselbst nach dem 25. Capitel (J. P. mischte zwischen seine Romane bekanntlich gern philosophische Excurse) befindet sich eine warme Apologie der Leidenschaft, deren höchster Grad sogar berechtigt wäre, selbst höchster Hass gegen das böseste Wesen, wenn der Gegenstand solcher Seelenstürme uns vorläge. Ebendaselbst wird auch das Angeborne des Charakters als das weitaus Entscheidendste bei „hohen Menschen“ in sehr bedenklicher Weise gefeiert (schon in den Teufelspapieren S. 222 hatte J. P. gesagt: „Keine Kunst erzieht die Rousseaus und Sidneys und keine verzieht sie“). Wenn der Dichter S. 125 in einer Note einen schwungvollen Panegyrikus auf Jacobi, „der die Stürme des Gefühls mit dem Sonnenschein der Grundsätze ausgleicht,“ singt und Hamanns freundlich gedenkt, an dessen Galgen die allgemeine deutsche Bibliothek vergebens gezimmert habe, so wirft dies Licht auf den Ursprung der veränderten Stellung. Jacobi gewinnt in J. P. von nun an das Uebergewicht über Kant, an dem J. P. eigentlich nur sein reiner Enthusiasmus für die Tugend angezogen hatte. Opposition gegen den Königsberger Philosophen zeigen schon die „Bemerkungen über uns närrische Menschen“. So S. 69 (also wohl Mitte der achziger Jahre): „Warum sollte es verwegen sein, dem Kant zu widersprechen? Dann wärs auch, ihm zu glauben; weil zu einem, der seine Gründe fassen will, eben soviel gehört, als zu einem, der sie widerlegen will.“ Bestimmter erhebt er in den „Untersuchungen“ Einwände gegen manche Punkte des Kriticismus; so S. 94: „Wenn ich annehme mit Kant, dass das, was für unseren Verstand widersprechend zu denken ist, für einen anderen Verstand möglich sein könne,“ (J. P. bezieht sich hier wohl auf die „transcendentale Dialectik“ 2. Buch, 2. Haupt-

stück, 7. Abschnitt „so begehe ich selbst so einen Widerspruch, dass ich in der einen Minute meinem Verstand traue — da ich mit ihm jenes schliesse — und nicht traue. Sobald wir das Widersprechende für möglich halten, so ist kein Grund da, warum wir etwas glauben.“ Gegen den Idealismus wendet sich die drittfolgende Bemerkung: „Idealismus. Der Realist muss nicht das Dasein aus der Nothwendigkeit eines Stoffes für die Empfindung darthun wollen, sondern aus dem Unterschied zwischen den Gedanken, die ich aus einander entwickle und zwischen den Gegenständen, deren Empfindungen nicht aus einander zu entwickeln sind, so z. B. die neuen Gestalten bei einer Reise. Ohne die Gegenstände hätten wir nicht einmal die Phantasie. Gelten nicht viele idealische Einwendungen gegen die Existenz unseres Ichs, wenn wir sie beweisen sollen? Woran unterscheidet der Idealist den Traum von der Wirklichkeit? Der Idealist ist kein Spinozist, sondern ein spinozistischer Gott.“ (Kant wird dadurch nicht getroffen). Die folgende Bemerkung richtet sich gegen das „Chaos Kants“, aus dem ebenso unmöglich als aus dem physikalischen eine Ordnung hervorgehen könne. Das Chaos als Vorzustand des Telos sei nur „eine andere Art Ordnung wie der Winter gegenüber dem Frühling.“ Der nächste Aphorismus lautet: „Kant und Fichte. Sie sind der Welt unentbehrlich durch ihre Polemik; aber ihre Thetik verdirbt alles.“

Auch die moralische Seite des Kantschen Systems wird angegriffen: „Kantsches Moralprincip. Ein Wille, der nur sich will, heisst eine Absicht ohne Absicht: der Gegenstand muss früher sein, als das Verhältniss dazu. Nimmt man die Materie aus der Form, so könnte eben so gut das entgegengesetzte Princip das moralische sein. Das ‘Soll’ sagen alle Begierden, nur dass uns das moralische richtiger vorkommt. Aber warum?“ Aehnlich ist eine Bemerkung über die „Autonomie des Willens.“ Sie sei ein „Wollen des Wollens“ = Sehen des Sehens. Ein Wille setze, sobald er sich in irgend einer Richtung bethätige, einen Gegenstand voraus, den er mindestens ahnen muss, gleichwie jede Form eine Materie, jede Wahrnehmung ein Object. Zur Beleuchtung möchte ich hiezu vorgreifend eine Stelle aus dem Brief J. Ps. an Otto, vom

9. October 1795 citiren: „Diese Gründe sind bloss unsere verschiedenen moralischen Triebe für verschiedene unbekannte Objekte z. B. Liebe, Wahrheit. So könnte man ebenso gut jede edle Neigung für ein eigenes Gewissen annehmen; denn das Constituirende und Imperative der Vernunft gilt ebenso gut der Logik als der Praxis. Es erkläre mir einmal der Kantianer aus seinem Imperativ (dic, duc) den Trieb und die Verbindlichkeit zur Wahrheit, oder er zeige mir die Gründe der Verwandtschaft, die der moralische Trieb mit dem zur Wahrheit hat! Kurz, jede positive Pflicht (Gerechtigkeit, Menschenliebe, Wahrhaftigkeit, Ehrliebe, Keuschheit) quillt aus einer besonderen Seelenkraft.“ (Daher nicht ein, sondern viele Imperative, wie er im Vorigen auseinandersetzt!)

S. 106 sagt er weiter: „Das Ideal eines Tugendhaften im Kant'schen Sinn gäbe keinen vollkommnen Menschen . . . Bessern Gefühle oder Maximen? Die Grundsätze muss man haben, um die schlimmen Neigungen aufzulösen und zu zerstören. Damit die Kant'sche Moral auf uns wirke, muss die Liebe dazu schon da sein. Wie wird aber ein Mensch mit guten Anlagen verdorben? Wenn die Kraft vor dem Verderben nicht stark genug war, vom Fall abzuhalten, wie kann sie nach demselben stark genug sein, wieder daraus zu erheben? — Niemand hat bei einer Sünde oder Tugend das Gefühl ihrer Moralität (sonst könnte er jene nicht begehen) das er hat, wenn er sie einen andern thun sieht. So ist's mit der Liebe, deren Schönheit das Object, nicht das Subject fühlt. Jener Satz erklärt vielleicht die ganze moralische Verschlimmerung. Wenn man sich in der Vergangenheit betrachtet, wird man ein anderes zweites Wesen und findet also das frühere schön oder hässlich.“ Vorher hatte J. P. gesagt: „Nichts kann ursprünglich bös in uns sein. Zweierlei Laster giebts: 1. die, wozu Kraft gehört — Zorn, Mord, Ehrgeiz — diese werden durch einen andern Gebrauch der Kraft zu Tugenden umgebildet; 2. die ohne Kraft — Lüge, Kriecherei, Ehrlosigkeit. Von jenen ist die thätige Tugend die Nachbarin, die leidende der Antipode; von diesen umgekehrt. Täuschung des Affects und Schwäche ohne Täuschung sind die Quellen des Lasters. . . Wenn wir einen Mord anhören, steht in uns die weinende Bruderliebe auf und wir fassen

nicht, wie der Mörder die seinige überwand, oder wir leugnen, dass er sie hatte. Aber er konnte sie haben und so stark wie wir und doch den Mord begehen, weil Rache oder Geld noch stärker reizten. Also die ganze Stärkung der schönsten Neigungen hilft ohne die Zerstörung der schlechten nichts; obgleich unsere Literatur und Erziehung beide beinahe zu gleicher Zeit erhöht. (Ueber J. Ps. hauptsächlich durch Rousseau und Herder entzündeten starken moralischen Optimismus s. mein Hauptwerk S. 186—194.)

Bereits auch wird J. P. im Gegensatz zum absoluten Kant'schen Imperativ zu einer transcendenten Wurzel des moralischen Gefühls fortgetrieben. S. 108: „Im Ich ist etwas Höheres und Göttlicheres das man zu achten hat, als das Ich selbst; es enthält das Schlechteste und Beste zugleich. Das Ich als Ich hat etwas Feindseliges und schliesst als Ich andere aus; daher bei einem Zank die immer stärkere Ausschliessung und Energie beider Ichs." Näher spricht er sich darüber im Folgenden aus: „Was geht mein Ich mich an? Oft kommt es mir vor, dass doch nur der Fortgang der Wahrheit, der Tugend u. s. w. unser Zweck sei, gleichgültig durch wen betrieben und ob ich nicht mehr sei. . . Aber alles dies muss doch auf Ichs bezogen werden, die Wahrheit ist nicht ihr eignes Ich; und was für fremde Ichs gilt, gilt auch für mein eignes. Ist meines entbehrlich, so ist es jedes, und was ist's dann mit aller Wahrheit und Tugend?" Daraus geht hervor, dass nach J. P. nicht etwa in Gattungszwecken, Menschenbeglückung u. ä. das Ziel der Moral aufzugehen habe, dass die Idee, das Musterbild der Wahrheit, Tugend ihm, wie über den individuellen, so auch über den socialen Beziehungen der Moral stand, dass freilich auch nicht eine völlige Selbstopferung, eine schroffe Ausseracbtlassung alles Eudämonismus wie bei Kant einer harmonischen Weltordnung entspreche. Dass nur ein Zusammenschluss und eine Anknüpfung aller moralischen Triebfedern an Gott die Moral sicher fundiren könne, hat er im Brief an Vogel v. 15. Juli 1787 ausgesprochen (63, 261): „Hier sende ich Ihnen den armen hinkenden Epiktet. Ohne ihn wär ich arm gewesen. Antonin redet zum Herzen, Epiktet zum Kopf. Auch in diesem wird Ihnen die Widerlegung der theologischen Fabel begegnen, als ob die alten Philosophen die Tugend

von aller Rücksicht auf Gott losgetrennt hätten. Ich selber kann jetzt beide weniger als sonst von einander sondern; ohne den Aufblick zum vollkommensten Wesen ist die Tugend kalt, oft ohne Aufmunterung und Flügel, ohne Freude; und das nämliche Ideal der Tugend, dass ich in meinem Kopfe aufgestellt habe und an dem ich jede andere, selbst die göttliche zu prüfen scheine, gründete ja eben erst der Schöpfer selbst; wie soll er nicht das Ideal der Tugend sein können, da er mir erst meines einschuf? „„Die Tugend ist Nachahmung Gottes““ wäre eine der erhabensten Vorstellungen, wenn nicht die Kanzeln es zu einer der abgegriffensten gemacht hätten.“ Im „Kampanerthal“ ist auf die Thatsache der höheren Gefühle und Ideen ein förmlicher Gottesbeweis gegründet. „Es giebt eine innere, in unserem Herzen hängende Geisterwelt, die mitten aus dem Gewölk der Körperwelt wie eine warme Sonne bricht. Ich meine das innere Universum der Tugend, der Schönheit und der Wahrheit, drei innere Himmel und Welten, die weder Theile, noch Ausflüsse und Absenker noch Copien der äusseren sind. Wir erstaunen darum weniger über das unbegreifliche Dasein dieser drei transcendenten Himmelsgloben, weil sie immer vor uns schweben und weil wir thöricht wähnen, wir erschaffen sie, da wir sie doch bloss erkennen. Nach welchem Vorbild, mit welcher plastischen Natur und woraus könnten wir alle dieselbe Geisterwelt in uns hineinschaffen? Der Atheist z. B. frage sich doch, wie er zu dem Riesenideal einer Gottheit gekommen ist, das er entweder bestreitet oder verkörpert! — ein Begriff, der nicht aus verglichenen Grössen und Graden aufgethürmt ist, weil er das Gegentheil jedes Maasses und jeder gegebenen Grösse ist — kurz der Atheist spricht dem Abbild das Urbild ab. Wie es Idealisten der äusseren Welt giebt, die glauben, die Wahrnehmungen machen die Gegenstände — anstatt dass die Gegenstände die Wahrnehmungen machen — so giebt es Idealisten für die innere Welt, die das Sein aus dem Scheinen, den Schall aus dem Echo, das Bestehen aus dem Bemerken deduciren, anstatt umgekehrt das Scheinen aus dem Sein, unser Bewusstsein aus Gegenständen desselben zu erklären,“ (S. 49).

Im „Hesperus“ werden die bisher behandelten Ideen weiter-

geführt und variirt. Besonders prägnant sind die Stellen: „Jedes System setzt sein eignes Gewebe des Herzens voraus und das Herz ist die Knospe des Kopfes.“ S. 131. „Dahore hielt die zwei grossen Wahrheiten — Gott und Unsterblichkeit —, die wie zwei Säulen das Universum tragen, fest an seinem Herzen; aber er fragte wie die seltenen Menschen, denen die Wahrheit nicht bloss das Schaugericht der Eitelkeit und der Nachtisch des Kopfes ist, sondern ein heiliges Abend- und Liebesmahl voll Lebensgeist für ihr müdes Herz, er fragte wenig darnach, wenn er keine Anhänger machen konnte. . . Gewisse Ansichten können nicht so leicht, wie Mauergemälde in Italien abgelöst werden und aus einem Kopf in den anderen gebracht. . . Daher kommt es nicht auf das Zeigen und Ersehen einer Wahrheit d. h. eines Gegenstandes an, sondern auf die Wirkungen, die er durch dein ganzes Inneres macht.“ S. 181 ff. „In allen Systemen . . . drückt sich die Gestalt der Wahrheit, wie im Thierreich die menschliche, wiewohl in immer kühneren Zügen ab. Kein Mensch kann eigentlichen Unsinn glauben, obwohl ihn sagen. Sonderbar ist's, dass gerade die consequenten Systeme ohne das Atomklinamen des Gefühls am weitesten auseinander laufen. Die Systeme werfen, wie die Leidenschaften nur im Focalabstande den hellsten Lichtpunkt auf den Gegenstand: wie jämmerlich läuft z. B. die grosse Theorie von der Selbstbeherrschung aus dem Christenthum in den Stoicismus — dann in den Mysticismus — dann in den Monachismus über, und der Strom sickert endlich ausgedehnt in Fohismus ein wie der Rhein im Sand! Die Kant'sche Theorie hat mit allen folgerechten Systemen diese Versandung und mit den unconsequenten jenes Gefühlsklinamen gemein, das die vertrocknenden Arme wieder zu einer labenden Quelle zusammenführt“ (das Orientiren durch die praktische Vernunft).

„Die zwei Hände der reinen Vernunft, die einander in der Antinomie zerkratzten und schlugen, legt die praktische friedlich zusammen und drückt sie gefaltet ans Herz und sagt: hier ist ein Gott, ein Ich und eine Unsterblichkeit.“ S. 534. 535.

„Die Philosophie wäre jämmerlich, die von den Menschen nichts forderte, als was diese bisher ohne Philosophie leisteten. Wir müssen die Wirklichkeit dem Ideal, aber nicht dieses jener anpassen.“ S. 467.

Im Hesperus (neunten Schalttag S. 534—540) findet sich auch eine ausführliche Widerlegung des Materialismus. S. darüber meine „Seelenlehre J. Ps." S. 4—7, wo überhaupt die Psychologie des damaligen und späteren J. P. im Zusammenhang behandelt wird. Komische Seitenstücke zu der wissenschaftlichen Polemik gegen den Materialismus sind die Satiren vom „Maschinenmann" Palingenesien 170 und Teufelspapiere Nr. 10 u. 11, S. 283—301.

## IV.

## J. Paul in der Reife seiner philosophischen Entwicklung.

„Seit dem 13. Jahre trieb ich Philosophie, warf sie im 25. weit weg von mir aus Skepsis und holte sie wieder zur Satire — und später näherte sich ihr, aber blöde, das Herz" schreibt J. P. an Jacobi 10. Nov. 1799. (60, 23). Wir sind bei dem dritten Stadium angelangt. Von da an blieb sich J. P. constant. Es ist vor allem zu erinnern, dass J. P., wie gezeigt, früher mit Kants Kritik der reinen Vernunft und wahrscheinlich auch mit dessen moralischen Schriften bekannt wurde als mit Jacobis Werken. Kant war es, der J. P. den Geschmack an der Philosophie wieder gab, vor allem durch die feine Analyse des moralischen Gefühls und durch seinen ethischen Idealismus. Weniger befriedigte J. P. seine Erkenntnisslehre, und zwar schon ganz im Anfang. J. P. erklärte sich mit den Beanstandungen der Nicolaischen „Allg. d. Bibliothek" einverstanden (s. oben S. 373), aber unter hoher Anerkennung des Kantschen Genies. Selbst im Brief an Jacobi vom 3. Dec. 1793 (60, 3), zu einer Zeit, wo er sich schon als Jacobis „adjunctus philosophiae" fühlte, nimmt er ausser den Jacobischen „wenige Kant'sche Werke" von der philosophischen Litteratur aus, die ihm völlig gleichgültig geworden sei.

Bald aber kam der Dichter in offene Opposition gegen Kant und seine Schule. Die Differenzpunkte, die ihn vom kritischen Idealismus entfernten, waren

1. Die Kant'sche Missachtung der Objectivität und zwar

a) der sinnlichen Aussenwelt. J. P. fühlte sich angewidert von einer Geistesrichtung, welche die Objecte in subjectiven Schein auflösen wollte, welche durch ein Raffinement allerdings unerhörten Scharfsinns den concreten Gehalt des Seins aus Begriffen zu construiren unternahm. Hier war es freilich weniger Kant als Fichte und seine Nachfolger, gegen die sich die Kritik und Satire J. Ps. wandte. Besonders Fichte, dem übrigens J. P. als Charakter, Patriot und Stilist alle Anerkennung angedeihen lässt, bekam die Geisselhiebe des Dichters zu fühlen. Gegen dessen extremen Logismus, „potenzirte Scholastik“ schrieb er seine „Clavis Fichteana“, die keineswegs bloss als Satire zu nehmen ist. Wenn Fichte die Sinneswelt als „Begrenzung“ oder „Einschränkung“ des absoluten Ichs erkläre, so sei das eine rein quantitative Metapher ebenso wie das Fichte'sche „Zurückgehen der Thätigkeit in sich selber“, die auf Kräfte angewandt, rein nichts bedeuten, noch weniger erklären könne. Es wäre, wie wenn man ein Gedicht wöge oder abmässe, um es auf seinen Gehalt zu prüfen. (Komischer Anhang zum Titan S. 74.) „Ist denn“ schreibt J. P. an Jacobi 10. Nov. 1799 (60, 21), „z. B. der Act des Bewusstseins durch das bloss gesagte nöthige, presshafte (mit nichts erwiesene) Zusammenfallen des Objects und Subjects erklärt? . . Tödtlich hasse ich diese drei Acte eines consequenten Wörterschauspiels. . . Das innige dunkle, nicht einmal dem Begriff und Anschauen unterworfene Sein in Wörterspielmarken, die aus jenen geformt sind, wieder zu zerschneiden! Für die Sinne die Sprache! Bei ihnen schliesst man aus dieser mit weniger Gefahr, d. h. aus dem Blatt, dem kleinen Baum auf den grösseren. Aber weiter hinaus sind Wörter nicht einmal Schattenbilder, nicht fünf Punkte davon (denn diese geben doch etwas von der Sache und sind keine Zeichen des Zeichens), sondern Schnupftuchknoten der Erinnerung, die nichts malen, — und nicht einmal das; denn alles Sinnliche ist malend, weil alles ähnlich und verbunden ist — kurz es kommt dabei eine dreifache, hin und herspielende, hexende a) Sub-, b) Inkuben- und c) Menschen-Ehe zwischen a) leeren, b) vollen Zeichen und c) zwischen dem Gegenstande heraus. Und so entsteht die desertio malitiosa, nämlich man verlässt böslich die Schlüsse aus der Anschauung gegen die

Schlüsse aus dem unreinen und doch öden Zeichen der Anschauung." „Das absolute Ich (dieses unbestimmt Unbestimmende, diese logische Nachgeburt und absolute Mutter der Ob-Subjectivität), ich sage, dieses Ich, diese vollendete Antwort auf die heisseste ewige Frage des Menschengeistes ist ganz die kühn fixirte Frage selber oder das von allen Skeptikern geforderte, also vorausgesetzte anonyme X, die letzte, aber transcendente qualitas occulta jeder qualitas occulta. Mit dieser Forderung des Grundes wird nun der Rest oder die Endlichkeit leicht erklärt und begründet und sozusagen aus dem Durst so viel Trank bereitet, als man vonnöten hat." Kom. Anh. zum Titan 65.

„Alles kann ich leiden, nur nicht den reinen intellectuellen Mich, den Gott der Götter" sagt Schoppe im Titan 644 (Schluss des 132. Kap.) Die richtige Philosophie, wie die Jacobische, wisse, dass die Vernunft ein Filtrum sei, das zwar den Trank reinigen, aber nicht schöpfen könne, das, wie Herder sage, vernehme und also bekomme, finde, nicht erfinde. Fichte setze sich selbst in Widerspruch, wenn er in seiner Sittenlehre § 16 das Böse, also die Niederlage des reinen Ichs von der Uebermacht der sinnlichen Welt herleite, also von dem Widerstand, den es sich selbst gesetzt! (K. A. 99.) Selbst Schelling ist ihm sympathischer als Fichte, weil er doch die Natur als objectiv gelten lässt. Wenn Fichte in den Reden an die deutsche Nation gegen die „todtgläubige Seinsphilosophie, die jetzt gar Naturphilosophie geworden", loszieht, „die erstorbenste aller Philosophien", so vertheidigt J. P. Schellings „höhere Lebensphilosophie" (Kleine Bücherschau S. 80) und in der Vorschule der Aesthetik tritt er gleich im Anfang schon aus poetischen Rücksichten gegen die „poetischen Nihilisten" auf, „die lieber ichsüchtig die Welt und das All vernichten, um sich nur freien Spielraum im Nichts auszuleeren" und darum vom Studium der Natur verächtlich sprechen müssen. „Spricht man denn nicht jetzt von der Natur, als wäre diese Schöpfung eines Schöpfers . . kaum zum Bildnagel, zum Rahmen der schmalen gemalten eines Geschöpfes tauglich? als wäre nicht das Grösste gerade wirklich, das Unendliche?" Schellings Indifferenzirkünste finden freilich eben so wenig als Fichtes logische Algebra

den Beifall J. Ps. „Er hat heraus, was das Leben ist: 1. besteht es darin, dass das allgemeine Leben statt der geraden Linie einen Kreis beschreiben muss; dadurch wird aus dem ungeheuren Meer etwas Individuelles und Bestimmtes ausgehoben. 2. Dieser Kreis besteht darin, dass das aus blossen chemischen (Oxydations-) Processen bestehende negative (oder todte und mechanische) Lebensprincip vom positiven glücklicher Weise angetroffen und belebt werde; dann gehts.“ An Jacobi, 6. März 1799 (60, 8).

Kant hat die Realität der Sinneswelt allerdings energisch betont; ja der Kern seiner Kritik besteht darin, die Anschauung als einziges objectives Criterium gegen die Luftgespinnste der Metaphysik in ihr Recht einzusetzen; aber durch die übermächtige Stellung, die er den subjectiven oder formalen Factoren in der Anschauungswelt gab, hat er doch wieder dem philosophischen Idealismus und Skepticismus vorgearbeitet. Alles Erkennbare am Sinnlichen fällt nach ihm in's Subject; Raum, Zeit, Causalität, Zweck verflüchtigen sich in blosse Categorien mit nur empirischer Realität; alle Nothwendigkeit wird auf formale zurückgeführt. So bleibt für die Objectivität nur ein ganz unfassbares, widerspruchsvolles X der Realität. „Ich möchte wissen da er alles, was wir bisher für Kenntnis-Materie[1]) hielten, zum Formalen der Vorstellung zerreibt, was denn dann noch für ein Materiales, vom X oder Nichts Verschiedenes, übrig bliebe. Das Spiegelgleichniss hat keine Folie“. An Jac. 1. Apr. 1800 (60, 39). „Die Kantianer tragen den Raum oder Behälter in sich und mithin alles, was darin liegt, sämmtliche Natur; alles, was wir von dieser haben und wissen, wird in der Productenkarte oder Bruttafel ihrer Kategorientafel ein einheimisches Gewächs unseres Ich; wozu nun doch die ganz müssige unsichtbare Phönixasche der Dinge an sich?“ K. A. 83. Nach dieser Hinsicht gilt für J. P. wie für Jacobi Fichte als der consequente Kantianer.

b) Der geistigen Aussenwelt. Die Existenz fremder geistiger Wesen ist ebenso wie die der materiellen durch lauter sinnliche

[1]) Gedruckt im Text der Berliner Ausgabe steht „Kenntnisse oder Materie;“ ich habe nach dem Manuscript J. Ps. verbessert.

Media vermittelt, wird also mit diesen gleichfalls in Frage gestellt. Wie Fichte bloss auf ein moralisches Interesse hin das Dasein anderer Menschen zu postuliren. schien J. P. unerhört und forderte seinen Spott heraus. Der Solipsismus schien ihm die unaufhaltbare Folge des Fichteanismus. Sehr ergötzlich ist es, wie er Fichte im § 13 des Clavis streng nach der Wissenschaftslehre von dessen Nichtexistenz überzeugen will und die aufrichtige Hoffnung ausspricht, er werde den Mut haben, diese Consequenz einzugestehen, unbekümmert um den sog. gesunden Menschenverstand, der in philosophicis nichts mitzureden habe. In der „Bairischen Kreuzerkomödie“ 393 berichtet J. P. von einem Göttinger Studenten, der in Folge der Lectüre Kants an seiner eigenen Existenz gezweifelt habe und darüber gestorben sei. Sieh daselbst auch die höchst komische Rede, in welcher der Teufel das Publikum von seiner Nichtexistenz überzeugen will!

2. Die Missachtung der inneren Welt der eignen Subjectivität.

a) Schon die Existenz des eignen Ichs sei nicht logisch zu deduciren, sondern unmittelbar im Gefühl oder Bewusstsein gegeben, ebenso aber auch die angebornen idealen Triebe nach Wahrheit, Schönheit, Moralität und die ganze Mitgift der individuellen Anlagen und Kräfte. Kant nun stellte schon die Substanzialität des Bewusstseins in Frage, was J. P. ausserordentlich anstössig war. Kant, dem es vor allem um genaue Sichtung des unmittelbar Gegebnen von allen Zuthaten der Speculation ankam, fand mit Hume nur die sinnliche Erkenntniss als Thatsache, allerdings mit dem untrennbar verbundenen Selbstgefühl („begleitender Ichgedanke“ ist offenbar ein unglücklicher Ausdruck, sowohl was das „Begleiten“ als was den „Gedanken“ angeht). Die Art, wie Kant die successive Einheit und Continuität des Bewusstseins (Kr. d. r. V., Elementarl. 2, 2 Paralog. d. Personal.) nach Analogie von aneinanderstossenden Billardkugeln erklären wollte, fordere J. Ps. Satire heraus. In der „Bair. Kreuzerkomödie“ spottet er über den wimmelnden Wurmschleim der Menge Substanzen, unter denen der Ichgedanke wie ein Reihenschank umgehen soll, gleichwie er schon in der „Unsichtbaren Loge“ S. 58

Hume persiflirt hatte, nach dem die Seele gar nichts wäre, sondern „blosse Gedanken leimten sich wie Krötenlaich aneinander, kröchen so durch den Kopf und dächten sich selbst.“ (Hume konnte sich eben Realität nur als angeschaut denken; wäre das Ich real, so müsste es, meint er, als gesonderte Perception wahrnehmbar sein. Er verkennt eben, dass das Eigenartige und Einzige des Ichbewusstseins eben darin liegt, dass es nie als gesonderte und unabhängige Vorstellung hervortritt und doch andererseits keine Vorstellung ohne dasselbe denkbar ist. Wenn Hume am Schluss des „Tractats über die menschliche Natur“ ein Bewusstsein „noch unter der Auster“ supponirt, das nur eine Vorstellung z. B. die des Hungers oder Durstes in sich schlösse, so heisst dies, „das Gold der Wirklichkeit breit schlagen, um es durchsichtig zu machen“, um einen J. Ps.'schen Ausdruck zu gebrauchen. Auch das primitivste Bewusstsein schliesst den Gegensatz von Subject und Object nothwendig in sich. Hume gesteht übrigens selbst das Unbefriedigende seiner Bewusstseinslehre zu.) Nach J. P. ist das Ich — „Gott ausgenommen, dieses Ur-Ich und Ur-Du — zugleich das Höchste und Unbegreiflichste, was die Sprache ausspricht und wir anschauen(!). Die Persönlichkeit besteht nicht im Fichteschen Ob-Subjectiviren des Ich, d. h. im Wechsel des Zurückspiegelns des Vorspiegelns, sowie sich kein Spiegel aus seinem Gegenspiegel erklärt; sie besteht ferner nicht in einem zufälligen Weg- und Zuwägen einzelner Kräfte; denn erstens jedem aufgestellten Kraftheer ist selber ein anderer, regierender, zusammenhaltender Obergeist von Nöthen und zweitens fallen und steigen alle in organische Verhältnisse eingescheideten Kräfte mit Wetterglas, Alter u. s. w. neben der festbestehenden Individualität — sondern sie ist ein innerer Sinn aller Sinne, . . sie ist das, was alle ästhetischen, sittlichen und intellectuellen Kräfte zu einer Seele bindet und gleich der Lichtmaterie unsichtbar die vielfarbige Sichtbarkeit giebt und bestimmt, wodurch erst jedes philosophische Polwort ‘praktische Vernunft’, ‘reines Ich’ aufhört, bloss im Scheitelpunkt am Himmel als ein Polarstern zu stehen, der keinen Norden und folglich keine Weltgegend angäbe.“ Levana 29.

b) Unmittelbare Gewissheit haben wir auch von der Freiheit

unseres Willens und Handels. „Es giebt von der Freiheit keine Erweislichkeit und Begreiflichkeit, weil sie über allen Bedingungen beider, über den Verhältnissen steht. Aber sie hat unmittelbare Gewissheit als Thatsache, welche nur die Mutter, nicht die Tochter der Demonstration sein kann.“ Nach Köppens Darstellung des Wesens der Philosophie in der „Kleinen Bücherschau“ 136 (Hempel).

c) Ausser diesen Grundthatsachen des Bewusstseins giebt es nach J. P. auch einen angebornen Reichthum der Seele, vor allem „die in unserm Geist glühende Sonnenwelt der Tugend, Wahrheit und Schönheit“ (Kampanerthal 142), dann die individuellen Anlagen und Vorzüge. Es sei der Lebensfehler der modernen Philosophie, dass sie alles, was im Menschen sei, von aussen hinein erklären wolle, bloss weil sie nicht begreift, wie es schon darin sitzt. „So giebt sie Genie, Tugend, Neigungen für Fabrikwaaren und Emanationen des Zufalls aus und vermengt Anlass mit Ursache. . . Keine Kunst erzieht die Rousseaus und Sidneys und keine verzieht sie. Ebenso giebt es gewissermaassen ein Genie zur Tugend; vom Himmel fallen sie herab, nicht aus dem Nilschlamm keimen sie herauf, jene Menschen, die ohne den gewöhnlichen Hunger nach irdischem Köder mit vielleicht übermächtiger Phantasie in der Welt weniger das Vergnügen suchen als verbreiten, die die Erde nicht als Stoff der Freude, sondern als Stoff der Tugend achten und unter der gefrorenen Verpuppung Flügel für einen fremden Frühling nähren.“ Teufelspapiere 222. (Die sittliche Hochstellung Rousseaus wird manchen überraschen, schon im Hinblick auf die Selbstbekenntnisse desselben. Es ist aber der Jugendeindruck in Rechnung zu ziehen, den Rousseau, „der Magus der Jünglinge“ auf J. P. übte und der zeitlebens nachwirkte. Uebrigens spricht ihm J. P. in der Vor. z. Aesthetik § 10 Note gegen Schluss sittliche Kraft ab.) Jeder Mensch trägt nach J. P. seinen „idealen Preismenschen“ in sich, von dem er nur gleichsam die Steinrinde wegzubrechen hat und der nichts weiter als die aufs höchste veredelte und gesteigerte Individualität ist, „das harmonische Maximum aller Anlagen.“ Die Allegorie von der Steinrinde darf man natürlich nicht zu wörtlich im Sinn von angebornen Ideen verstehen, wie es Lange „Die pädagogischen

Schriften J. Ps.“ in der Einleitung gethan. Vgl. darüber mein Buch: „J. P. u. p. Bed. f. d. Gegenw.“ S. 264. J. P. fasst das Angeborensein als geistigen Instinkt oder Trieb, gewissermaassen als höhere Einheit von Vernunft und Wille. „Der Instinkt oder Trieb ist der Sinn der Zukunft; er ist blind aber nur, wie das Ohr blind ist gegen Licht und das Auge taub gegen Schall. Er bedeutet und enthält seinen Gegenstand ebenso, wie die Wirkung die Ursache; und wäre uns das Geheimniss aufgethan, wie die mit der gegebenen Ursache nothwendig ganz und zugleich gegebene Wirkung doch in der Zeit erst der Ursache nachfolgt, so verständen wir auch, wie der Instinct zugleich seinen Gegenstand fordert, bestimmt, kennt und doch entbehrt. Jedes Gefühl der Entbehrung setzt die Verwandtschaft mit dem Entbehrten, also schon dessen theilweisen Besitz voraus; aber doch nur wahre Entbehrung macht den Trieb, eine Ferne die Richtung möglich.“ V. z. Aesth., § 13.

In diesem Sinn spricht J. P. öfters auch von einem Reich des Unbewussten, einem unentdeckten „inneren Afrika“ in der Seele, ja sogar von einer unbewussten Liebe zu Gott (Selina 88). Unsere geistigen Wurzeln liefen viel weiter als unsere Zweige. Niemals aber spricht er von unbewusster Vorstellung. Dieses „Unbewusste“ ist also im Sinn von Anlage, Keim, oder von momentan unbemerkten, angesammelten Erinnerungen zu fassen. S. dar. meine „Seelenlehre J. Ps.“ S. 8—11, bes. die Widerlegung v. Köbers. Das höchste ist bei J. P. immer das Bewusste als die „entfaltete Natur“, und „in Gott ist nichts Unbewusstes.“ Selina 222. „Gott ist das einzige und wahrste Subject. Ach, wieviel ist nicht in uns selber, Bewusstsein und Wollen ausgenommen, Object!“ Brief an Jacobi 1. April 1800 (60, 40).

Die angeborne Mitgift an Vollkommenheiten nimmt J. P. zufolge seines Optimismus sehr hoch an. Er wagt sogar den an Rousseau anklingenden Satz: „Der Mensch wird wie der Neger weiss geboren und vom Leben zum Schwarzen gefärbt.“ S. mein Buch S. 191. Ohne diese angeborne Mitgabe des Göttlichen wäre eine Wiederaufrichtung nach der Sünde kaum möglich (Blumine 423.) J. P. sieht überhaupt den höchsten Adel der Menschenseele nicht im Erworbenen, Erkämpften, sondern im Angebornen. „Je

älter der bessere Mensch wird, oder je stiller und frömmer, desto mehr hält er das Angeborne für heilig, den Sinn und die Kraft, indess sich für die Menge das Erworbene, die Fertigkeit und die Wissenschaft überall prahlend vordrängt. . Die früheren Völker, wo der Mensch mehr war und weniger wurde, hatten einen kindlich bescheidenen Sinn für alle Gaben des Unendlichen, z. B. für Stärke, Schönheit, Glück und sogar alles Unwillkürliche war ihnen heilig und Weissagung und Eingebung. „Kom.. Anh. z. Titan 111. Eine allerdings vereinzelte Bemerkung (im Brief an Jacobi v. 9. April 1801 (60, 56 Note) klingt sogar, als ob er der Seele einen inneren Prüfstein für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit gehörter Meinungen zutraute. „Es ist die Frage, ob je ein Mensch von einem Irrthum überzeugt gewesen; von den wahren Ingredienzien desselben war ers nur; man sollte nur auf das leise Gewissen der Ueberzeugung recht hören. Es verdammt früher als jeder Syllogismus.“ Das wäre eine Art Sokratisches Dämonium. Wohl spricht auch sonst J. P. wiederholt von einem solchen Gefühl, nach dem er eine Ansicht ohne eingehende Erwägung annehme oder verwerfe (z. B. Brief u. bevorst. Lebenslauf S. 88), aber dies lässt sich als spontane Reaction der angesammelten Erfahrungen und Kenntnisse mit der Psychologie in Einklang bringen.

Bei so hoher Schätzung der Menschennatur fällt es auf, dass J. P. doch wieder auch ein böses Princip, sowohl im Geist als sogar in der Aussenwelt annimmt. Im Brief an Jacobi v. 21. Juli 1801 sagt er: „Bei einer grossen Kraft ist das Gefühl der Freiheit, also der möglichen Umkehrung stärker; sie fühlt sich dem Himmel und der Hölle näher. Und doch, da bei derselben Kraft der Freiheit auch die niederziehende Einwirkung des unmoralischen Gegengewichts kleiner sein müsste, und der Mensch doch sündigt — und Helle des Blicks eben so stark für als gegen die Tugend wirkt, sowie auch die Stärke, die Schwäche, die Sinnlichkeit und alle Principien der Heteronomie: so bleibt nichts zur Erklärung der Unmoralität übrig als das Unerklärliche, das Radicalböse, der Teufel. Etwas, was wir — nicht an anderen, sondern an uns selber hassen und finden, ohne Beziehung und Grad, muss doch was Positives sein, oder die Tugend wäre selber nichts Positives.“

Gleich aber fügt er zweifelnd bei: „Dem ich gleichwohl meinen alten Einwand entgegensetze, dass wir zwar das Gute als Gutes, aber nicht das Böse als Böses wollen, sondern dieses nur als fatale Bedingung des an sich neutralen Glücks.“ Andere Stellen und Beleuchtung dieses Themas im Zusammenhang des ganzen Moralsystems J. Ps. s. mein Buch S. 186—191. Licht fällt durch obige Stelle auch auf den früher citirten Aphorismus der „Untersuchungen (63, 108): „Im Ich ist etwas Höheres und Göttlicheres, das man zu achten hat, als das Ich selbst; es enthält das Schlechteste und Beste zugleich.“ J. P. meint damit entweder das Vermögen der Freiheit, das auch zum Schlechtesten die Möglichkeit in sich trägt oder die angeborene Menschennatur. Völlig klar über diesen Antinomismus ist sich J. P. nicht geworden. Jedenfalls machte ihn in seinem Optimismus stutzig, dass selbst Kant ein Radical-Böses annahm.

3. Das Weitere, was J. P. am Kantianismus irritirte, war dessen Skepsis gegen die Gottesbeweise. Schon die Zusammenordnung der idealen und realen Reihe, möge man dem Influxionismus oder Harmonismus huldigen, (Kant berührt gar nicht das Problem) — also schon die Möglichkeit der Erkenntniss überhaupt trägt nach J. P. den Beweis einer transcendentalen ordnenden Macht in sich. Fichte nimmt „drei wunderbare Harmonien an ohne einen Harmonisten, der sie gestiftet: die der weiten sinnlichen Welt, die der moralischen und eine dritte prästabilirte zwischen beiden vorigen, zufolge welcher z. B. eine Lüge nie in der sinnlichen schaden kann.“ Briefe und bevorst. Lebenslauf S. 92. Näheres s. mein Buch S. 200—218.

Dass J. P. auch die Kant'sche Behandlung der Unsterblichkeitsfrage, die geradezu die Seele der J. Ps.'schen Speculation war, nicht befriedigte, wird niemand Wunder nehmen. Ich habe diesen Part besonders ausführlich in meinem Hauptwerk über den Dichter S. 148—175 behandelt. S. auch im „Euphorion“ VII, 1 den aus dem Nachlass publicirten Aufsatz. Hier möchte ich nur eine Stelle aus dem gedruckten Nachlass Bd. 64, 244 nachtragen: „Ohne Fortdauer meines Gedächtnisses ist die Fortdauer meines Ichs soviel wie die eines fremden Ichs d. h. keine; sobald ich nichts mehr von

meinem jetzigen Ich weiss, so könnte ja jedes fremde meines sein. Aus der Abhängigkeit meines Gedächtnisses vom Körper, die dieses aber mit allen Seelenkräften gemein hat, folgt dessen Untergehen mit dem Körper eben so wenig, als aus der Abhängigkeit der übrigen Kräfte ihr Untergehen mit dem Körper folgt. Denn wenn beides folgte, was bliebe dann zur Unsterblichkeit übrig?" Damit einigermaassen in Widerspruch steht die Stelle im Br. an Jac. v. 1. April 1800: „Wie sehr das Ich vom blossen Bewusstsein persönlicher Verhältnisse im Platner'schen Sinn zu trennen sei, mach' ich mir dadurch deutlich, dass ich — gesetzt, ich würde durch die Seelenwanderung ein Negersclave, aber ohne von meinen jetzigen Verhältnissen mehr im Gedächtniss zu haben als von denen vor der Geburt — gleichwohl davor schaudere; obwohl es scheinen sollte, als sei es soviel, als leide ein fremdes Ich." Ihren Einklang finden beide Stellen sowohl durch den Schlusssatz, als durch die Erwägung, dass J. P. die Seelenwanderung nur fingirt, um einen psychologischen Gegensatz deutlicher zu fassen.

Auffallend ist, dass J. P. auch die Thierunsterblichkeit hartnäckig vertheidigt. Schon in den „Uebungen" taucht das Thema auf: s. oben S. 211. Siebenkäs 360, Dr. Katzenbergers Badereise, Anhang 5 zum I. Theil, Fibel 154 und noch Selina 54 wird sie behauptet. Noch nicht mitgetheilt ist von mir folgende Stelle aus dem Nachlass (63, 115): „Was mit den Thieren wird? Ich sehe nicht, warum man diese Untersuchung — wenn es nicht aus Egoismus ist — weniger treibt, als die, was mit uns wird. Aber uns schrecken die Folgen, 1. die Menge der Thiere, obgleich dasselbe auch für die Menschen gilt und überhaupt vor Gott und in der Ewigkeit gar keine Menge möglich ist; weniger wäre zu wenig; oder als ob nicht die Zeit die Unzählichkeit brächte, die der Raum nicht giebt; oder als ob es für die Unendlichkeit etwas gäbe, was zu gross wäre; und warum hätten wir denn die Unermesslichkeit der Zeit, wenn sie nicht uns in ein Gleichgewicht mit der der Wesen setzen sollte? 2. Die Geringfügigkeit; denn was wir dem Affen geben, begehrt auch der Floh und immer tiefer und unaufhörlich hinab; allein dasselbe gilt auch vom Menschen, der durch die Pescherähs und Embryonen und puncta salientia geht. Wenn

wir aber über die Thiere nichts sagen können, so können wir es auch nicht über uns.“ (J. P. misskennt das den Thieren mangelnde Bedürfniss und Verständniss der Unsterblichkeit, wie die wohl uns, aber nicht ihnen mögliche Fähigkeit des unbeschränkten Fortschreitens.)

So zeigt sich die Gegnerschaft J. Ps. gegen die kritische Schule durch den extrem-rationalistischen wie -kritischen Charakter derselben begründet, wogegen der Dichterphilosoph in Anlehnung an Jacobi, Hamann und Herder die Gefühlsseite, wie die idealen Factoren im Menschengeist in ihrer Berechtigung hervorhob und die Anknüpfungspunkte für eine transcendente Welt, die sich in ihnen offenbarten, kräftig betonte. Freilich lägen dieselben nicht so auf der Oberfläche; es bedürfe Tiefsinns, nicht bloss Scharfsinns, dieselben wahrzunehmen und zu würdigen; gleichwohl seien sie nicht minder wahr als die sinnliche Welt und in ihnen ruhe die höhere Würde des Menschen. Mit Jacobi ist J. P. jedoch nicht ganz einverstanden. Bekanntlich hat dieser mit Kant den Abscheu vor jedem Schluss auf das Transcendente gemein. Um nun doch die nachweisbaren Vernunftideen Gott, Freiheit, Moralität, Unsterblichkeit zu retten, nahm Jacobi ein unmittelbares „Vernehmen“ derselben gleichsam durch ein besonderes Offenbarungsorgan an, wodurch die Vernunft (eben dieses Organ) in krassen Gegensatz gegen den „Verstand“, das dialectische Schlussvermögen tritt und fast zu einer Art Sinn parallel den äusseren Sinnen wird. Dies giebt der Jacobi'schen Philosophie einen theosophischen, unpsychologischen Charakter, den J. P. vermeidet. Bei ihm ist der ideale Gehalt der Seele keine irgendwie mystisch empfangene Idee, sondern der ursprüngliche moralische, ästhetische, noëtische, religiöse Trieb, der erst durch Befruchtung mit äusseren Erkenntnissen zum Wissen reift. So vermeidet J. P. das Bedenkliche des Jacobi'schen Systems und gewinnt doch die Berechtigung zum Schlusse auf eine übersinnliche Welt als Ursache und Zweck dieser idealen Keime. J. P. hält in Würdigung dieser Gefühle die richtige Mitte zwischen dem Kantischen Postulat, das aus rein praktischen Erwägungen hervorgeht, da Kant die Vernunftideen fast als natürliche Illusionen behandelt, und der Jacobischen Fiction

der unmittelbaren Erkenntniss oder gar Wahrnehmung. Es ist dies ein Zurücktreten zum alten Cartesianischen Idealismus, aber mit der Läuterung, wie sie die fortgeschrittene philosophische Entwicklung forderte. Ueberall, wo J. P. über Gott und die Ideen philosophirt, bedient er sich der dialectischen Beweisart und beruft sich nicht auf ein unmittelbares Erkennen (ausser im angegebenen Sinn); wo J. P. in Jacobischer Art spricht, so namentlich in dem Briefwechsel mit diesem, bequemt er sich eben der Sprachweise desselben, schon aus Ehrfurcht für ihn an. Uebrigens zeigt auch der Briefwechsel Differenzen und schliessliche Unbefriedigung J. Ps., so im Brief v. 1. April S. 40 die Stelle über das Erwachen, und besonders der Schluss des Br. v. 15. Aug. 1812, der sehr skeptisch lautet vgl. dazu, v. 21. Mai 1813 S. 109 und den an Otto, 12. Juni 1812 Wahrh. a. J. Ps. S. 7, 278) wo er sagt: „Er (Jacobi) sollte meinem Herzensball einen neuen Stoss geben zur Bewegung um die höhere Sonne und mich heiligen und mir soviel sein wie Herder und mehr als Herder — ach er war mir beides nicht und meine frömmsten Wünsche für mich können leider von niemand weiter erfüllt werden als von mir selber.“ Weiteres s. mein Werk über J. P. S. 137 ff.

Ueber seine Stellung zu Herder ist der Brief an Jacobi vom 14. Mai 1803 interessant. So hoch ihn J. P. stellt (er bestehe aus einem Dutzend Genies auf einmal), so sehr er seinen Kunstsinn, seine Fähigkeit, Völkerindividuen zu verstehen, feiert, so spricht er ihm doch ein seine vielen Fähigkeiten bindendes, besonnenes Ich ab; auch berührt ihn der Spinozismus seines Freundes pein-

[5]) Scharfsinn erkennt J. P. den Idealisten der kritischen Schule zu, aber nicht Tiefsinn für die verborgeneren Seiten der Menschennatur: dadurch entgehe ihnen gerade das Feinste und Edelste am Sein und Leben. „Fichte les' ich von vornen wieder, unendlich erquickt durch seinen Scharfsinn, wende aber ihn und Bayle wie die Leute ein grosses Messer an, nicht um damit zu schneiden, sondern um alles daran zu schleifen.“ An Jac. 4. Okt. 1799. Statt dieses nach dem Manuscript J. Ps. von mir festgestellten Textes enthält die Reimersche Ausgabe den Unsinn: „ich wende bei ihm und Bayle, wie die Leute sagen, ein grosses Messer an, nicht um damit zu schneiden, sondern um meines daran zu schleifen.“ In dem Brief über die Philosophie (Br. u. bevorstehender Lebenslauf 87) setzt er positive Köpfe wie Leibniz, Plato, Herder, Jacobi den negativen des Kriticismus gegenüber.

lich. „Er ist eine Welt, hat aber keine zweite, worauf er stehen könnte, wenn er jene regen will."

Es kommt hier die Frage in Betracht, in wieweit Jean Paul an Herders Metakritik betheiligt war. J. P. schreibt an Otto 3. Nov. 1798: „Herder hat ein Alphabet seiner Metakritik fertig, das er mir zum Durchsehen und Anmerken geben will. Ich sagte aber, ich würde und wollte nichts davon lesen als das Ausgestrichene, um es zu wissen oder zu retten." Die Antheilnahme wurde aber doch inniger; den 17. Dez. 1798 schreibt er dem Freund: „Mit Herder wachse ich immer mehr zusammen; er gab mir seine Metakritik, gegen die ich viele Noten machte, durch deren Gebrauch er manchen dialektischen Quartstössen ausbeugt." Diese Noten sind als „Asterisken" in fünf Blättern dem Brief J. Ps. an Herder vom 23. Nov. 1798 beigelegen. Am 6. Nov. 1799 sandte J. P. nochmals „Kleine Erinnerungen zur Metakritik" an Herders Gattin. Leider sind diese Blätter nunmehr verschollen, nachdem Düntzer, der sie mit dem Nachlass Herders in Händen gehabt, es nicht der Mühe werth gefunden, sie zu veröffentlichen. Nur den letzten Asteriskus hat Düntzer wiedergegeben („Aus Herders Nachlass", herausgegeben von Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder. Frankfurt 1856/57, V. S. 298). Jean Paul wünscht darin gegen den „verwirrenden Idealismus" mehr Geschütz; auch gegen die Antinomien und die orientirenden Postulate sollte mehr gesagt sein in Herders „grosser Manier". J. P. musste jedoch auch Milderungen in der Polemik gegen Kant beantragt haben, denn Herder nennt ihn in der Antwort „Hypermetakritiker" und bittet um „weniger Mitleid gegen Kant." „Halten Sie morgen Consistorium über diesen Meta, barmherzig eigensinniger Richter!" Nach dem Brief an Caroline v. Herder 6. Nov. 1799 wünscht J. P. den satirisch-mythologischen Prolog, der die Metakritik einleitet, als Epilog am Schluss. Am 13. August 1802 schreibt der Dichter an Herder: „Deine Metakritik ist das jüngste Gericht (Krisis) über die Kritik, wo sich die Sache mit Feuer endigte. Schreiber und Käufer sind jetzt der öffentlichen Verhandlungen müde; jeder bekehrt sich im Stillen. Alles ist schon kritische Nachwelt". Dies klingt sehr respectlos gegen Kant; man bedenke aber, dass

es zu Herder gesprochen ist. Dass J. P. nicht mit Herder vollkommen einverstanden war, beweist schon die Thatsache, dass J. P. um keinen Preis zur offenen Betheiligung am Kampf Herders gegen Kant zu bringen war. Seine Polemik ist weit maassvoller und mehr gegen die „Kantianer“ als Kant gerichtet.

J. Ps. Philosophie ist ein imposantes Gebäude, durch und durch aus dem Leben des Dichters empfunden und mit ihm harmonisch, ohne Winkelzüge, Verklauselungen, Widersprüche und Vorbehalte. Wenn auf irgend einen, so ist auf ihn der schöne Satz seines Freundes Hamann anwendbar: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde durch Thaten oder Worte oder sonst hervorgebracht, muss aus sämmtlichen vereinten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich.“ Keiner hat wie J. P. eine Auge für die zarte und ideale Seite der Menschennatur, für die Grösse und Schönheit des Alls gehabt und diese Ideen in gleich erhabener Form wiedergegeben, und wenn die Kritik bei ihm manchmal zu kurz kommt, namentlich was die mystischen Untersuchungen über Magnetismus, Geisterscheinung, Somnambulismus u. s. w. anbelangt, so entschädigt der Dichterphilosoph durch den Tief- und Scharfblick da, wo die plumpe Kritik nichts leistet, eben weil ihr die Zartheit des Sehorgans abgeht. Den grossen Stil, in dem J. P. alles betrieb, hat er selbst gekennzeichnet, in dem herrlichen Dictum an Otto, das man als Motto auf seine Werke schreiben könnte: „Was grosse Thaten sind, das kenne ich gar nicht; ich kenne nur ein grosses Leben; denn jenen Aehnliches vermag jeder Sünder.“

### Die Form der Jean Paul'schen Philosophie.

J. P. war philosophischer Aphoristiker wie Pascal, Lichtenberg, Nietzsche und hat alle die Vorzüge wie Mängel, die mit dieser Darstellungsform naturgemäss verknüpft sind. Zu den Vorzügen gehört: Unmittelbarkeit als Niederschlag der Erlebnisse, darum lebendige Frische, poetischer Gehalt und glänzende Form; zu den Nachtheilen: Mangel an Ordnung und Methode; Fehlen des architektonischen Aufbaus eines Systems, daher liefert J. P. nur Fragmente, die freilich bei ihm in der harmonischen Einheit seiner Natur doch wieder zum Ganzen zusammenlaufen und so zu construiren sind.

Die poetische, oft scharf pointirte Form ist einerseits durch den Reichthum an Farben, Metaphern und Gleichnissen das Verständniss unterstützend, andererseits freilich wieder durch die poetische Nebentendenz störend und der Präcision des Gedankenausdrucks hinderlich, daher J. Ps. Reflexionen immer im Zusammenhalt mit anderen zu betrachten sind, weil sonst viele Missverständnisse unterlaufen. Auch die Kürze, welche diese Art Stil enthält, wirkt der genauen Auffassung feindlich, und Gedrängtheit des Ausdrucks ist bei J. P. ohnehin selbst bei weitläufiger Erörterung eine schlimme Klippe des Verständnisses. Nach Paul Weisengrün („Das Problem") haben J. Ps. Aphorismen wohl mitunter unplastischen Stil, aber stets philosophisches Rückgrat und berühren nie wie die Productionen eines Dilettanten. Das Dictum des Gervinus vom „dilettantischen Universalgenie" ist so oberflächlich wie ungerecht.

Zur aphoristischen Schreibart wurde J. P. durch die Art seiner Studien und seine eigene Neigung geführt — „Ordnung, unverwandtes Augenmerk auf das vorgesetzte Ziel ist meine Sache nicht; ich springe lieber, als ich gehe, obwohl jenes mehr als dieses den Leser ermüdet". Tagebuch 9. Aug. 1782 (62, 1). Zum Unglück waren auch seine meisten Lehrer und Vorbilder Platner, Jacobi Hamann Aphoristiker. Auch die Abneigung gegen alle Systemkünstelei mag dazu beigetragen, dass J. P. sich nicht um eine systematische Zusammenfassung seines Gedankenreichthums kümmerte.

---

# XII.

# Mills Theodizee.

Von

**S. Saenger.**

1. Die Veröffentlichung der drei Versuche 'Natur', 'der Nutzen der Religion' und 'Theismus', welche Mills Stieftochter Helen Taylor aus seinem Nachlass im Jahre 1874 vornahm, erregte in der literarischen Welt berechtigtes Aufsehen. Die Feinde des Rationalismus frohlockten. Wie, hiess es, der Denker, welchen die öffentliche Meinung allen Anlass hatte als den Rationalisten schlechthin zu betrachten, dessen ganzes Leben dem Kampf gegen sogenannte religiöse, metaphysische und historische Vorurtheile gewidmet gewesen war, der durch seine immer wieder auf Kritik und logische Analyse gerichteten Versuche den Bestand geheiligter Ueberlieferungen sich bemüht hatte zu untergraben, der in Wissenschaft und Leben nichts als daseinsberechtigt gelten liess als was sich vor dem Verstande als wahr, als nützlich und zweckmässig erwiesen habe oder erweisen könnte: ein Denker von diesem Gepräge, von dieser Herkunft und Erziehung, aus diesem zu religiösen Stimmungen und kirchlichen Interessen in Gegensatz stehenden Vorstellungskreise verleugnet seine Vergangenheit soweit, um die Religion als Bedürfniss und Problem anzuerkennen?! Also ist damit zugegeben, der Rationalismus sei nur die halbe Wahrheit, der Mensch als Vernunftwesen das halbe Ideal, also hätten die Logik der Thatsachen, der Zwang des Lebens die Bekehrung dieses

rationalistisch geschulten und gerichteten Geistes auf sich genommen und wirksamer durchgeführt als die scharfsinnigsten Beweisführungen und Erörterungen. . . .

So die einen. Und die anderen, Mills eigene Freunde, die Nichtsalspositivisten, die reinen Wissenschaftler, waren zuerst verblüfft, dann tief verstimmt. Sie betrachteten diese Nachlassschriften als Abfall von Mills Lehre, wenn nicht gar als Verleugnung seiner eigenen Lebensgrundsätze. Während der greise Carlyle, der in den Dreissigern aus Anlass des Aufsatzes 'Zeichen der Zeit' Mill als neuen Mystiker seiner eigenen Weltanschauung fast schon gewonnen glaubte, nunmehr dem durch seine Philosophie offenbar in arge Gewissensnoth gerathenen Denker ein mehr hämisches als mitleidvolles Lächeln gönnte, liessen sich aus dem Kreise der Anhänger Stimmen vernehmen, welche von diesen religionsphilosophischen Schriften für Mills wissenschaftlichen und philosophischen Ruf, und noch mehr für den freien Gedanken eine unberechenbare Schädigung besorgten.

Was Mill betrifft, so hatte er der 'Schule' schon einmal schweres Aergerniss gegeben: als er Bentham (1838) und Coleridge (1840) unbefangen zu beurteilen versuchte, und unbarmherzig die ganze psychologische Enge und Trockenheit bloslegte, welche dem Benthamismus eigen war, gleichzeitig aber die Verdienste der deutschen Idealisten und Metaphysiker um das philosophische Verständniss der geschichtlichen Bildungen hervorhob. Von den Konzessionen Comte gegenüber, die zur Zeit seines brieflichen Verkehrs mit dem französischen Denker (1841—47) keine geringen waren, wusste man in Freundeskreisen so gut wie nichts, und Thatsache ist, dass er sich ihrer später fast schämte. Das sah wie Schwäche aus, hatte aber seinen tieferen Grund im Wahrheitsbedürfniss Mills: er rühmte sich dafür bekannt zu sein, dass er nicht an Meinungen festhalte, wenn ihre falsche Grundlage nachgewiesen sei. Ohne Zweifel war es diese berechtigte Eigenthümlichkeit, welche dem Historiker Grote eine gewisse Furcht vor überraschenden Häutungen seines sonst so geschätzten Freundes eingab. Er sollte recht behalten. Die Nachlassschriften bedeuten in Mills Leben eine seiner merkwürdigsten 'Selbstüberwindungen', und es ist begreiflich, dass ihm seine buchstabengläubigen Anhänger die Motive dieser

letzten Erweiterung seiner Lebensansicht nicht nachempfinden konnten.

In der Sache selbst irrten, wie ich glaube, Anhänger wie Gegner. Beide verkannten John St. Mills eigenstes Wesen, sie sahen in ihm schliesslich doch nur die erneute wenn auch vermehrte und erweiterte Ausgabe von James Mill. Sie begriffen meist weder seine Denkart noch seine Lebensziele noch vor allem das Verhältniss zwischen seiner kritischen Thätigkeit und seinem Willen aufzubauen, und dieses Nichtbegreifenkönnen zeigt am besten, wie rückständig noch bei Mills Tode das philosophische Bewusstsein in England war. Was war zwischen 1836 und 1873, den Todesjahren der beiden Mill, nicht alles geschehen! Die Umwandlung in eine freie politische Demokratie war fast schon vollendet, die grossartige Organisation der Arbeit in den Gewerkschaftsvereinen hatte sich, ohne dass die ökonomische Theorie von ihr sonderlich Kenntniss genommen hätte, schon fast gänzlich vollzogen, alle staatlichen und gemeindlichen Institutionen bis herab auf die Schule waren in einem starken Prozess der Anpassung an die Mittelklassenbedürfnisse begriffen; man spürt rückschauend die Zeit der so überaus wichtigen kommunalen Selbstregierung (Local Government Acts von 1888 u. 1894) bereits nahen: Bewegung, Fluss, Umwandlung, Fortbildung wohin man blickt, sogar auf engeren geistigen Gebieten. Zwar stand innerhalb des Rechtswesens, für das Bentham und James Mill eine Vereinfachung durch Kodifizirung erstrebt und angeregt hatten, die lächerliche kasuistische Behandlung noch uneingeschränkt in voller Blüthe, aber das Denken über Staats- und Gesellschaftsangelegenheiten war trotzdem vorurtheilsloser, methodischer, wissenschaftlicher geworden. Diese Entwicklung ist dort naturgemäss, wo die Massen sich zu Worte melden und die Herrschaft beschlagnahmen, da nunmehr die Vernunft die Fesseln und Bänder der gesellschaftlichen Ordnung schaffen muss, die im Herkommen und in der Ueberlieferung eine nur noch schwanke Stütze finden.

Aber damit war auch die ganze geistige Energie der Nation erschöpft, was an idealem Interesse in den wirthschaftlich und politisch emanzipirten Mittelklassen übrig blieb, wurde von Mill, Spencer und Darwin sehr wenig berührt, sondern kam fast aus-

schliesslich dem religiösen Leben in kirchlicher Form zu Gute, das an Haupt und Gliedern reformirt wurde (Puseyismus, Ritualismus, Nonkonformistenbewegung). Die Stürme, welche nach den Berichten deutscher Historiker Mills religions-philosophische Hinterlassenschaft entfachten, tobten ziemlich geräuschlos in der Druckpapierwelt, höchstens dass ab und zu ein zartes und tiefes Gemüth von ihnen geknickt oder erhoben wurde. Das meist zu hoch eingeschätzte gebildete Publikum hatte und hat im modernen England eine viel gröbere Konstitution als auf dem Kontinent, wo um die Mitte des Jahrhunderts durch Feuerbach, Strauss, Renan, Moleschott und andere Vertreter des sog. freien Gedankens Tausende in Weltanschauungsnöthe gebracht wurden. Sein höchstes ideologisches Bedürfniss hat dort nie ausserhalb des Kirchlich-Religiösen Befriedigung gesucht, und selbst Carlyle und Ruskin haben an dieser englischen Eigenthümlichkeit nichts geändert. Carlyle, die 'positive' Ergänzung zu Mill, hat vornehmlich durch seine sozialpolitischen und geschichtlichen Schriften ('Pamphlete vom letzten Tage', 'Oliver Cromwell'), viel weniger durch seine Geschichtsphilosophie ('Vergangenheit und Gegenwart', 'Heldenverehrung'), und kaum spürbar durch seine mystische Stimmungsphilosophie ('Sartor Resartus') gewirkt; Ruskin aber, der grosse Sozialethiker und -ästhetiker, hat die Tausende von Verehrern, die seinem Weckruf willig Gehör schenkten, nie verleitet, in politischer und religiöser Hinsicht die Tradition aufzugeben. Wo indessen das philosophische Aufklärungsbedürfniss des gebildeten Durchschnittsengländers sich so verfeinert hat, um über Erbauungsschriften hinauszureichen, bieten Drummond und Orr, nicht Mills Nachlassschriften die angemessene Nahrung.

Aber um so bezeichnender sind diese Schriften für die Geschichte des freien Gedankens; für Mill selber, dessen Entwicklung ein scheinbar philosophisches Unding möglich gemacht hatte: eine Theodizee auf positivistischer Grundlage; endlich für die Unfähigkeit der Schule, das letzte Entwicklungsstadium des Meisters zu verstehen. Denn auf nichts Geringeres als auf eine positivistische Theodizee läuft seiner Absicht nach der zwischen 1868—70 niedergeschriebene 'Theismus' thatsächlich hinaus. Die zwei anderen Versuche aber, die der tiefsinnige Mann

im Verlaufe der 50er Jahre (50—58) zu Papier gebracht und an denen er bis zu seinem Tode mit andächtiger Beschaulichkeit die Nachfeile gelegt hatte, bilden durch ihre Kritik der bisherigen Teleologien theils die Vorbereitung dazu, theils den Uebergang oder die Ergänzung zu ihm, indem die konstruktiven Ideen im 'Nutzen der Religion' schon sämmtlich angedeutet werden. In diesen Versuchen erstrebt und gewinnt Mill den letzten Ausblick über das Leben, erklimmt er den höchsten Aussichtspunkt, der über Ziel, Richtung und Werth seiner Entwicklung orientirt. Denn das war ja stets sein Ziel gewesen: Gesammtübersichten ('vues d'ensemble') zu gewinnen, die den Erkenntnisstrieb befriedigten, ohne den Willen zum Leben zu schwächen, vor allem ohne die als Ideale verkleideten hilf- und marklosen Rückwärtsbestrebungen nicht als Stütze zum Aufbau zu benöthigen.

In diesem Ziel lag aber auch die Forderung, über philosophische Einzeluntersuchungen hinaus zur befriedigenden Beantwortung der letzten und höchsten Zweckfrage zu gelangen, für welche Wissenschaft, Kunst, Technik, Wirthschaft, kurz alle die vielfachen Thätigkeiten, in welche das Leben sich spaltet, Mittel sind für einen Zweck, der von Sinn und Bedeutung des Lebens überhaupt handelt und darum durchaus noch nicht für den Positivisten bestimmt ist. Eine Abhandlung über 'Sinn und Bedeutung des Lebens' hat nun zwar Mill nicht geschrieben, aber es war ein innerer, sachlicher Zwang, der ihn in ihre Richtung trieb: das Resultat waren eben die religionsphilosophischen Abhandlungen. Das verkannten die Leute, die vermeinten, dass der wissenschaftliche Geist eine Teleologie gänzlich verbiete. Positivist war Mill, das hätten sie aus seinem Verhältniss zu dem in hierarchischen Spielereien befangenen Comte wissen sollen, nur seiner Methode nach, die Methode aber bestimmt nicht die Problemstellung, sondern die Problemlösung. Die Problemstellung war unzweifelhaft durch ein Bedürfniss gegeben, durch ein Bedürfniss, das nicht nur seine Geschichte, sondern auch seine Gegenwart hat; das wird gleich in der Abhandlung über den 'Nutzen der Religion' deutlich gesagt. Für die Lösung der Aufgabe aber boten die bisherigen utilitaristischen Werthbestimmungen in der Ethik eben nur

einen Anhaltspunkt. Kaum einen Anhaltspunkt: hier will ich einsetzen, um zu zeigen, von einem wie tiefen und sicheren Instinkt Mill geleitet war, als sich sein Denken über sittliche Dinge mit der ethischen Abhandlung nicht zufrieden gab, und dass die religionsphilosophischen Abhandlungen bestimmt waren, eine Lücke in seiner 'praktischen' Philosophie auszufüllen.

2. In der Ethik nämlich waren die Normen des Sittlichen, die Maassstäbe der Beurtheilung unserer Handlungen durch Besinnung auf zwei Gruppen von Bedingungen gefunden worden, welche beide durch unsere natürlichen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse thatsächlich gegeben sind. Einmal handelt es sich um die Richtigkeit oder Zweckmässigkeit der Handlung als solcher: ist ihr Ziel gegeben, so ist es Sache der vernünftigen Ueberlegung oder Erfahrung, die zu ihm passenden Mittel zu finden; soweit haben wir die Vernunft als Werkzeug der Handlung, die Natur der Dinge, die Natur als ein von Gesetzen beherrschtes System, als das Objekt ihrer Bethätigung: also nichts Transszendentes. Alsdann kommt die Sittlichkeit der Handlung in Betracht. Sie ist 1. mit ihrem Ziel, 2. mit dem Willen gegeben, die Vernunftmittel in der Richtung des aufgegebenen Zieles zu gebrauchen. Wenn aber als formales Ziel jeder Handlung die denkbar ergiebigste Förderung des Glücks oder Wohlbefindens der Gesellschaft, und als formales Kriterium darüber, ob die Handlung solchem Ziele zustrebe, der Nutzen erkannt wird, so ist sowohl Ziel als Kriterium der Handlung, mithin die eine Seite ihrer sittlichen Beschaffenheit, empirisch bestimmt. Also auch sofern findet sich nichts Transszendentes in der sittlichen Willenshandlung. Bleibt nur noch die Frage, ob und wodurch der Einzelwille sich genöthigt sieht und beflissen zeigt, den ihm unterthänigen psychophysischen Apparat im Sinne dieser utilitaristischen Theorie zu gebrauchen. Wir verweisen auf die Antwort, die Mill in seinem 'Utilitarismus' für diesen Einwurf bereit hält; nebenbei sei bemerkt, dass dieser Einwurf sich gegen jede Theorie des Sittlichen richtet, die sich an die Daten der Sittlichkeit hält. Aber gerade deren Kenntniss und Berücksichtigung zwingt den Utilitarier zu zweierlei Zugeständnissen. Einmal giebt es thatsächlich sittlich indifferente Handlungen in Ueberfülle: solche,

für welche der Zusammenhang des individuellen mit dem allgemeinen Nutzen nicht nachweisbar ist. Für die Erfüllung des sittlichen Ideals geht damit unendlich viel verloren, denn es beruht stets, wie immer philosophisch begründet, auf der jeder praktischen Bewerthung zu Grunde liegenden Voraussetzung eines Zweckzusammenhanges aller Handlungen. Zweitens ist erfahrungsmässig das Motiv sehr vieler für den Kulturfortschritt und die Verwirklichung des Humanitätsideals bedeutsamster Handlungen nicht dem Bewusstsein des aus diesem abgeleiteten kategorischen (sittlichen) Imperativs entsprungen; ganz im Gegentheil. Das objektiv Sittliche, wie es die Geschichte vorfindet, dasjenige im Wirthschafts- und politischen Leben, in Kunst, Wissenschaft, Religion, Technik, wovon sie rühmend hervorhebt, dass es eine höhere Spezies Mensch heranzüchtet, kann sie selber nicht umhin meistens aus indifferenten oder gar unsittlichen Motiven abzuleiten. Man denke an die grossen Entdecker und Erfinder, an erfolgreiche Fürsten und Staatenlenker, an die Art, wie unter der christlich-humanen Flagge kolonisirt wurde und wird, an die neue, mit der Nationalitätenbewegung zusammenhängende Realpolitik und den von dieser geforderten Patriotismus, welcher einen Menschen, der nach einer Motivation seines Willens durch christliche oder rein soziale Bestimmungsgründe strebt, in die schwersten Konflikte bringt. Der Utilitarier nun, der das Sittliche aus den Daten der Sittlichkeit ableitet, darf aber weniger als jeder andere sich der Erkenntniss verschliessen, dass zwischen dem objektiv Sittlichen und der subjektiven Sittlichkeit eine Kluft besteht, die in neuerer Zeit, sagen wir seit der Reformation, oder gar erst seit der grossen französischen Revolution, mindestens sich nicht merklich verengt hat. Die Optimisten unter den neueren Fortschrittstheoretikern, Condorcet und Comte an ihrer Spitze, aber auch die seichteren Benthamiten blicken immer nur auf die objektive Seite dieses Verhältnisses, daher sie denn leicht einen Fortschritt in der Geschichte konstatiren können. Sie übersehen, dass die Werthbemessung der Handlung aus dem Vergleich zwischen dem gleichzeitig bestehenden objektiv und subjektiv Sittlichen bestimmt wird, — von den vielen erschlichenen Voraussetzungen abgesehen, die für die Kon-

struktion der Fortschrittsidee nothwendig werden (vergl. darüber Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Kap. 3).

Das waren einige von den moralphilosophischen Schwierigkeiten, welche Mill zwingen mussten, über die Analyse des Sittlichen in der Gesellschaft hinauszugehen. Wo immer Mill persönlich wird, wie in der Selbstbiographie und in vielen der kleinen Abhandlungen vermischten Inhalts (von den Nachlassschriften sehen wir noch ab), wird offenbar, wie sehr ihm neben den kosmischen Widerständen gegen die Verwirklichung des sittlich Werthvollen auch die psychologischen, in der Natur des Menschen selber gelegenen gegenwärtig sind. Sie treten zwar zeitweilig zurück. Der vererbte Optimismus des 18. Jahrhunderts scheint seine geschichtsphilosophische Auffassung zu beherrschen, er erbaut sich und richtet sich auf an Turgots Leben des Fortschrittsfanatikers Condorcet. Und wenn er seinen Zeitgenossen geschwächte Intelligenzen und halbe Ueberzeugungen vorwirft, so blickt er doch wenigstens nicht ohne Hoffnung in die Zukunft. Aber dieser soziologische Optimismus ist bei Mill, wo er in systematischer Form hervortritt, wie im 'A. Comte und der Positivismus' wirklich sehr besonnen und zurückhaltend für einen Schüler von Rationalisten und Enzyklopaedisten. So betrachtet er den Glauben Comtes, durch die Uebertragung 'positiver' Methoden auf die Geisteswissenschaften, durch soziologische Mittel also, Geschichte nach Wunsch und Absicht zu produziren, einfach als Chimäre (Werke ed. Gomperz IX. 81). Hinwieder stellt er in nämlicher Schrift Buckles berühmten Satz, der Intellekt sei das einzige fortschrittliche Element in der Geschichte, das moralische Element bleibe zu allen Zeiten dasselbe, noch als Irrthum dar; das darf jedoch nicht irreführen. Wie fast immer bei Mill läuft dem laut ausgesprochenen Gedanken, so sorgsam er vorbedacht, so gewissenhaft der Moment seiner endgültigen Formulirung hinausgeschoben war, ein geheimes Aber parallel; der Prozess des Aus- und Ueberdenkens geht weiter, jeder Satz wird in dem Netz dialektischer Möglichkeiten so lange hin und hergewendet, bis er durch Erweiterung, Berichtigung und die Prüfung am Thatsächlichen und Erfahrungsgemässen seinem Gegentheil sich bedenklich nähert.

Darum ist bei Mill fast mehr als das Resultat des Denkens sein durch ein Uebermaass logischer Gewissenhaftigkeit gekennzeichneter methodologischer Charakter und die ethische Grundrichtung zu beachten: darum konnte es auch nur der Kurzsichtigkeit seiner eigenen Anhänger entgehen, wie es möglich war, dass zur selben Zeit und im selben Kopf neben der Verkündigung des Humanitätsideals, überhaupt neben der „Diesseitigkeit" seiner Lehre von den sittlichen Normen und vom Gewissen eine Theodizee reifen konnte: eben die Theodizee des Positivismus.

3. Die Brücke, die zu dieser positivistischen Theodizee hinüberführt, ist die eigenthümliche moderne Sehnsucht nach Religion, die nicht nur die fortschreitende Kopfaufklärung nicht hat unterdrücken können, sondern in dem Maasse, als Naturerkenntniss (als Wissenschaft), Naturbeherrschung (als Technik) und die historische Einsicht in unsere politische und wirthschaftliche Entwicklung wachsen und sich ausbreiten, um sich greift und gleich stark in Dichtung und Leben hervortritt. Diese Sehnsucht, dieses Bedürfniss nach Religion ist darum ein Kulturproblem ersten Ranges, und als solches sie zu behandeln nimmt Mill in seinem Versuch über den Nutzen der Religion den Anlauf, während die beiden anderen Essays 'Ueber die Natur' und 'Theismus' ihre wissenschaftliche Möglichkeit ins Auge fassen. Sachlich scheinen beide Fragen nicht trennbar, aber da wir in einer Zeit leben, wo unter den Argumenten für und wider die Religion diejenigen die wichtigste Stelle einnehmen, welche sich auf ihre Nützlichkeit beziehen, und der Glaube der Menschen viel mehr durch ihren Wunsch zu glauben als durch die Ueberzeugung von seiner Beweiskraft bestimmt wird: so ist es nach Mill nicht genug und vor Allem dem Philosophen nicht gestattet, in allgemeinen Ausdrücken zu behaupten, dass nie ein Konflikt zwischen Wahrheit und Nützlichkeit entstehen, dass, wenn die Religion falsch sei, aus ihrer Verwerfung nur Gutes hervorgehen könne. Unser Denker spricht sogar den Satz aus, dass die Religion sittlich nützlich sein könne, ohne geistig haltbar zu sein, ja dass es Zeitalter gegeben habe, wie es noch jetzt Nationen und Individuen gebe, für welche der Satz Geltung hätte. Aber ihn zu erweisen ist seine Aufgabe so wenig, wie es sein Vorhaben

war, eine ausführliche Naturgeschichte der Religion zu geben, etwa in der Weise Feuerbachs. Denn nicht ihren Ursprung in rohen Gemüthern will Mill aufspüren, sondern wie es kommt, dass sie fortfährt, in gebildeten Gemüthern zu leben.

Die Thatsache ist an sich um so merkwürdiger, als die mit den positiven Religionen vielfach verknüpften Uebel bei wachsender Geisteskultur immer stärker ins Auge fallen, — aber gleichzeitig auch immer mehr von der Religion abgestreift werden. Die in ihrem Namen verübten Dragonnaden, die durch fanatische Glaubenswuth und unduldsamen Verfolgungswahnsinn der Priester verursachten Schäden mitsammt den durch solch Verfahren erzeugten sittlichen Verirrungen bleiben zwar als Beweise für den immerhin beschränkten Einfluss der Religion bestehen, aber sie kleben als Uebel doch nur ihren vergangenen Formen an. Wir können daher annehmen, sie habe sich die beste menschliche Sittlichkeit angeeignet, welche 'Vernunft und Güte aus philosophischen, christlichen und anderen Elementen herausarbeiten können'. Dann entsteht die Frage: sind ihre nützlichen Eigenschaften ausschliesslich ihr eigenthümlich, oder können ihre Wohlthaten ohne sie erlangt werden? Und vorher: was thut die Religion für die Gesellschaft, und was für das Individuum?

Thatsächlich nimmt die Religion auch jetzt noch alle sittlichen Leistungen der Gesellschaft, alles Gerechtigkeits- und Wahrheitsgefühl, alle Bethätigungen des Wohlthätigkeitssinnes für sich in Anspruch. Und dass sie das thut, ist ganz natürlich, da man von fast allem Sittlichen was geschieht sagt, es geschehe im Namen der Religion, das fast allen, die in der Moral unterwiesen werden, diese Unterweisung als Religion eingepflanzt wird. Natürlich gilt dann die Wirkung, die diese Moral-Lehre als Lehre hervorbringt, als religiöse Wirkung. Hierbei nimmt also die Religion nur für sich in Anspruch, was 'man', d. h. die überwiegende Mehrheit der Menschen mit erdrückender Uebereinstimmung der Meinungen ihr als sittliche Wirkung zuschreibt. Was ihr aber diesen sozialen Nutzen giebt, ist zunächst ja gar nicht ihr eigenes Wesen, sondern die Mehrheit, die dahinter steckt. Diese Mehrheit und ihre Autorität ist es, welche in menschlichen Angelegenheiten

die grosse sittliche Gewalt übt. Die Macht der Autorität auf die Masse der Menschen ist so gross, dass sie alles glaubt, wovon man ihr sagt, sie wisse es, nicht selten sogar gegen das Zeugniss der eigenen Sinne und die Einsicht des eigenen Verstandes; lässt doch auch der Gelehrte, der Forscher die Autorität als Beweis zu in Fällen, deren persönliche Prüfung er nicht vornehmen kann. Novalis sagte: „Mein Glaube hat von dem Augenblicke an, wo ein anderes menschliches Wesen angefangen hat, dasselbe zu glauben, unendlich an Festigkeit gewonnen.“ Er muss, scheint es, jedem Zweifel entrückt werden, wenn er statt von einem von fast allen Menschen getheilt wird. Nun liesse sich dagegen zwar einwenden, dass im gegenwärtigen Zeitalter kein System der Moral sich allgemeiner Zustimmung erfreue und daher aus allgemeiner Zustimmung eine unbegrenzte Macht über das Gemüth nicht abgeleitet werden könne. Soweit es sich um die Gegenwart handelt, behält dieser Einwand allerdings recht; die Tage unerschütterlichen und zweifellosen Glaubens sind für die Mehrheit gebildeter Europäer vorbei. Aber dass die Glaubenssätze diesen Verlust an Macht über die Menschen haben erleiden können trotz der ihnen innewohnenden religiösen Sanktion, beweist stärker als irgend etwas, dass sie nicht als Religion, sondern eben als allgemein von der Menschheit angenommene Glaubenssätze ihre Gewalt geübt hatten.

Es kommt, um die Herrschaft der Religion begreiflich zu machen, die fast grenzenlose Macht der Erziehung hinzu, welche ihr bisher gedient hat. Und für diese früheste Erziehung ist es gerade charakteristisch, dass sie das übt, was für spätere, selbstständig gewonnene Ueberzeugungen zu erlangen so schwer ist: die Herrschaft über die Gefühle. Der soziale Nutzen, der daraus erwächst, ist aber nach Mill wieder nicht wesentlich mit der Religion verknüpft; denn es sei durchaus denkbar, dass eine Pflichtenlehre ohne religiöse Sanktion zunächst die Köpfe der Menschheit erobere, also Massenüberzeugung, allgemeiner Glaube werde, um alsdann durch das herrschende Erziehungssystem den jugendlichen Gemüthern eingepflanzt und hier mit den Gefühlen assoziirt zu werden. Mill erinnert an dieser Stelle sogar daran, dass an dem

grössten von der Geschichte berichteten Siege, welchen Erziehung jemals über die natürlichen Neigungen in einem ganzen Volke errungen habe, die Religion den allergeringsten Antheil gehabt hätte: an die Jahrhunderte lange Herrschaft der Lykurgischen Gesetzgebung. Uebrigens ist die soziale Moral bei den Griechen ja überhaupt in hohem Grade von der Religion unabhängig gewesen, was natürlich nicht ausschliesst, dass die göttliche Sanktion für die jeweilige Verfassung, freilich aber auch für jede Verfassungsänderung (wie bis auf den heutigen Tag) in Anspruch genommen worden ist.

Neben der Autorität und der Erziehung führt Mill eine dritte Gewalt an, welche im Dienste der Religion stehe und deren sittigenden Einfluss erkläre: die der öffentlichen Meinung. Ihre Einfluss deckt sich aber m. E. fast ganz mit dem der Autorität, denn sie wird, als Inbegriff herrschender Ueberzeugungen, nicht von der Masse, sondern für die Masse gemacht. Mill behauptet, die grossen Wirkungen auf das menschliche Verhalten, welche gemeinhin direkt der Religion entnommenen Motiven zugeschrieben würden, hätten zu ihrer nächsten Quelle meistens den Einfluss der öffentlichen Meinung. Ueber deren hypnotisirende Wirkung ist kein Wort zu verlieren. Aber da gerade sie es ist, welche die gewöhnlichen Menschen in ihrer Unselbständigkeit des Denkens, Glaubens und Fühlens erhält, so hätte Mill den sozialen Nutzen, den die Herrschaft der öffentlichen Meinung über den einzelnen hat, an dieser Stelle stärker hervorheben sollen, um später desto überzeugender darthun zu können, dass der soziale Nutzen der Religion erhalten werden kann, nachdem, durch die üblichen Mittel der Belehrung und der Beeinflussung, die öffentliche Meinung dahin gebracht sein wird, sich einem anderen Glaubenssystem zuzuwenden. Denn wenn sie auch sehr oft den einzelnen trotz des Widerspruchs seines Gewissens beherrschen und ihn zwingen kann zu thun, was er innerlich missbilligt, so macht ihre Herrschaft doch wieder ein kräftiges kollektives Handeln erst möglich. Ich sage: gerade an diesem Orte hätte Mill dessen eingedenk sein müssen, um seiner Fragestellung nicht den Boden zu entziehen, denn *hier* betrachtet er, anders als in 'Ueber die Freiheit', die öffentliche Meinung *nicht* als eine kulturfeindliche.

sondern als eine kulturfördernde Macht, da er die sozialen Vortheile ihres Einflusses für antikirchliche Glaubenssätze zu gewinnen hofft. Hier scheint er betonen zu wollen: es sei, im Interesse des gesellschaftlichen Zusammenhalts, gut, wenn Massenüberzeugungen gelten und als öffentliche Meinung, gleichsam als Kontrolbehörde, dem Einzelgewissen kräftig gegenübertrete, denn es werden ideologische Traditionen und die ihnen assoziirten Gefühle als gesellschaftlich werthvolle Bindemittel betrachtet. Darum hätte er ungefähr so weiter argumentiren müssen: Vielleicht giebt es, vom Standpunkt des sozialen Nutzens aus, doch eine Grenze für das Geltendmachen subjektiven Glaubens und Meinens? Vielleicht haben sich die Begriffe sowohl der Wahrheit als der Sittlichkeit an dem des sozialen Nutzens einzuschränken? Denn es sei denkbar, dass das Sozialnützliche mit dem Ansichwahren oder was jeweils dafür gehalten wurde unter Umständen in Konflikt geriethen. Und ferner: Mill verlegt die Bestimmungsgründe des sittlichen Handelns statt, wie Kant, in die Autonomie des individuellen Willens, in den Gemeinschaftsnutzen, also nach aussen. Dadurch wird der Ausgangspunkt dieser Abhandlung vom Nutzen der Religion als einer 'reinen Ueberzeugung, abgesehen von der Frage nach ihrer Wahrheit' erklärlich und berechtigt. Aber Mill denkt hier wie anderswo seine Prämissen nicht zu Ende.

Die Frage nach dem individuellen Nutzen der Religion wird dagegen einleuchtender beantwortet. Dass sie fortfährt, gebildete Gemüther zu beschäftigen und zu beherrschen, findet eine genügende Erklärung in der engen Begrenzung des menschlichen Wissens und der Unbegrenztheit unseres Verlangens nach Wissen. Das menschliche Dasein ist in Geheimniss gehüllt. Die enge Sphäre unserer Erfahrung ist ein kleines Eiland inmitten eines unbegrenzten Meeres, das durch seine Weite und Dunkelheit uns mit Schauern der Ehrfurcht erfüllt und unsere Einbildungskraft mächtig erregt. Das Geheimniss wird noch geheimnissvoller dadurch, dass dieses Eiland, auf dem sich unser Dasein abspinnt, nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich von einer Unendlichkeit umgeben ist: Vergangenheit wie Zukunft sind Räthsel, die zur Lösung unwiderstehlich locken und doch wieder unerbittlich ihr wehren, wir

kennen weder den Ursprung von etwas was ist, noch dessen schliessliche Bestimmung. Und doch scheint von diesem grossen Unbekannten unser Schicksal abzuhangen, scheint dieses schliesslich, gegenüber allen Bemühungen des rechnenden, planenden, zwecksetzenden Willens, kurz: aller Willensteleologie das letzte Wort zu sprechen in dem uns über alles werthvollen geschichtlichen Prozess; denn, mit Engels zu reden: was dabei herauskommt, ist etwas anderes, als was wir einzeln gewollt haben. Ist nun dieser dunkle Daseinshintergrund unserer Willensteleologie Freund oder Feind? In den Essays 'Ueber die Natur' und 'Theismus' geht Mill auf das Problem ein, aber auf andere Weise als etwa hundert Jahre vor ihm David Hume. Da Mill auch als Religionsphilosoph nicht selten zu den Nachkommen des scharfsinnigen Schotten gerechnet wird, so will ich, um den Unterschied zwischen beiden Denkern kenntlich zu machen, bei Humes Dialogen über natürliche Religion einen Augenblick verweilen.

Humes Behandlung des Theismus fehlt, wenn man offen sein will, der sittliche Ernst und die Aufrichtigkeit. Wenn Mill zweifelnd zwischen entgegengesetzten Entscheidungen hangen bleibt, so geschieht es, weil keine Daten vorliegen, der einen vor der andern den Vorzug zu geben; dagegen tritt in den Hume'schen Dialogen über die natürliche Religion die Frivolität der Skepsis ganz offenkundig hervor, es ist, als ob das helle logische Bewusstsein von den unabwendbaren Folgerungen der vorgebrachten und scharfsinnig entwickelten Gedanken zum Schluss absichtlich verdunkelt würde. Ich hebe einige von ihnen hervor.

1. Argumente a priori können über Thatsächliches nicht entscheiden. Alles, dessen Existenz vorstellbar ist, können wir auch als nicht vorhanden denken, denn sonst würde diese Vorstellung der Nicht-Existenz einen Widerspruch herbeiführen; was nicht der Fall. Der Begriff 'nothwendige Existenz' hat daher keinen Sinn. Hume lehnt also den ontologischen Beweis vom Dasein Gottes ab (Cleanthes spricht; ed. princ. part. IX, 127).

2. Aber selbst die Nothwendigkeit, erste Ursachen zu denken, leugnet Hume. Die einzelnen Dinge verketten sich in ewiger Folge rückwärts und vorwärts, und ihnen gegenüber besteht kein Zwang,

eine erste Ursache zu suchen. Der Begriff ihrer Gesammtheit aber wird durch einen willkürlichen Denkact vollzogen, der zu den einzelnen Dingen materiell nichts Neues fügt (the uniting of these parts into a whole ... is performed merely by an arbitrary act of the mind, and has no influence on the nature of things; Cleanthes spricht, p. 94).

3. Wäre aber der Begriff einer nothwendigen Existenz ein rechtmässiger, so dürfte ihn das materielle Universum viel eher verwirklichen als die zunächst nur als Definition gegebene Vorstellung Gottes. Freilich kennen wir von der Materie nur den allergeringsten Theil der Attribute; kennten wir sie alle, so könnten jedoch solche sich darunter finden, die die Nicht-Existenz der Materie zu einem widerspruchsvollen Gedanken stempeln würden (p. 93).

4. Die Argumentation a priori vom Dasein Gottes und seinen Attributen (Allgüte, Allweisheit ...) ist also wenig überzeugend (p. 96), folglich muss man sich an die Phänomene selber halten und, a priori, aus deren Beschaffenheit auf den Urquell (original Source, p. 124) aller Dinge schliessen. Nun aber ist die Welt, im Ganzen genommen, ganz anders, als ein Mensch oder ein ähnlich beschränktes Wesen, ohne sie zu kennen, sie sich vorher nach der Definition einer allmächtigen, allweisen, allgütigen Gottheit vorstellen würde. Möglich, dass sie trotzdem existire, und zwar in einer der Definition entsprechenden Form. Aber aus den Phänomenen ist dieser Schluss, unsere Vorstellungen von Güte, Weisheit, Allmacht als Maassstäbe der Beurtheilung angesetzt, nicht möglich. Der Schluss, den ihre Beobachtung vielmehr nahelegt, führt nothwendig zur Idee 'einer blinden, von grossem Lebensdrang beherrschten Natur, die aus ihrem Schoosse, ohne Unterschiede zu machen oder elterliche Fürsorge an den Tag zu legen, ihre verstümmelten Formen oder Frühgeburten hervorsprudelt' (p. 126, ähnlich bei Mill).

5. Wird überhaupt der Daseinsgrund moralischer Beurtheilung unterzogen, so ergeben sich vier Standpunkte als möglich: er ist von vollkommener Güte; er ist von vollkommener Schlechtigkeit; er ist zugleich göttlich gut und teuflisch schlecht (der

Manichäimus James und John Mills); er ist weder gut noch schlecht (p. 126/127). Hume entscheidet sich für die vierte Möglichkeit: die Welt ist jenseits von Gut und Schlecht. Wenn es also den Anschein hat, als ob die Natur gross sei von seltsamen Kniffen, um jedem lebendigen Wesen das Dasein zu verbittern (p. 99), so besteht, will Hume sagen, dieser Schein nur so lange, als man moralisirend der Natur gegenübertritt. Wohl legt Hume dieser Natur Zwecke bei, er denkt dabei an die Organisation der Thiere. Aber der ganze thierische Organismus dient zur individuellen Selbsterhaltung und zur Fortpflanzung des Geschlechts (p. 106, Philo spricht); auf das Glück empfindender Wesen ist keine Rücksicht genommen. Das entspricht wenigstens der Meinung der meisten Menschen (p. 107). Und selbst wenn, entgegen der allgemeinen Annahme, die Summe des Glücks die des Leids übersteigen sollte: warum existirt Leid überhaupt? Welchem Zwecke dient es? Mit unsern Vorstellungen von Allgüte, Allweisheit, Allmacht ist das nicht vereinbar (p. 110).

Das scheint mir der Kern von Humes Ansicht. Daraus folgt ein Agnostizismus oder Mysticismus; je nachdem. Entweder nämlich man legt den Nachdruck auf das Nichtwissen, auf die absolute Erkenntnissgrenze in Fragen nach letzten Ursachen: dann haben wir den Agnostizismus. Oder aber wir bilden uns, was nicht zu umgehen ist, über die Moralität des Daseinsgrundes, über seinem Willen zum Guten eine Meinung, in der Voraussetzung, er habe einen Willen. Dann tritt zwar seine Wirkungsweise zu unseren Werthvorstellungen in Gegensatz; aber statt ihn wider- oder unmoralisch zu nennen, verklärt er sich in den Augen des Mystikers zu einem übermoralisch heiligen, weil er von vornherein von dem Gefühl der Wesens- oder Willensgleichheit mit ihm, den Seinsgrund, durchdrungen ist, und er es für unmöglich hält, dass die Bestimmungen oder Bestrebungen eines und desselben Dinges gegeneinander gerichtet seien. Während der Agnostiker die Ergänzung seines Wissens durch nichtsinnliche und nichtlogische Daten ablehnt, stellt der Mystiker, um die Antinomie zwischen unseren Werthvorstellungen und den Kundgebungen des Weltwillens zu überwinden, der Sinnlichkeit und dem Verstande eine

neue Wissensquelle gleichwerthig an die Seite: das Gefühl. In diesem Sinne ist Hume nie und nimmer Mystiker gewesen, obwohl er sich diese Bezeichnung beilegt und erklärt, einem gesunden, gläubigen Christenthum durch seine Skepsis die Bahn gesäubert zu haben.

4. Am Eingang zur Theodizee steht das Zauberwort 'Natur'. Wie steht es mit ihm? Sittliches Handeln ist zunächst, von allen sonstigen Bestimmungen abgesehen, intelligentes Handeln, Auswahl von Mitteln zu Zwecken. Welchen Sinn hat es nun, wenn ich das sittliche Bewusstsein, das sich unter dem Zwange zur Bethätigung nach Maassstäben und Vorbildern umsieht, an die Natur weise? Enthält die 'Natur' denn ganz oder theilweise Vorgänge, welche als Prototyp sittlicher Handlungen dienen können? Die Weisung, der Natur zu folgen (naturam sequi), schleppt sich wie ein eiserner Bestand fast durch alle Moralphilosophien und Rechtsschulen alter und neuer Zeit, nur die Begründungen und Folgerungen wechseln. Stoiker, Epikureer, römische Juristen, die grossen Natur- und Völkerrechtslehrer Gentilis, Puffendorf, Hugo Grotius, Montesquieu, die Väter und Klassiker der politischen Oekonomie, denen 'natürlicher Preis', überhaupt die 'Naturgesetze' der Wirthschaft geläufige Wendungen waren, die grossen Pantheisten von Bruno und Spinoza herab bis zu Goethe und Schelling, die deïstischen Aufklärer und Revolutionstheoretiker des 18. Jahrhunderts, allen voran Rousseau mit seiner halb ethischen halb ästhetischen Naturvergottung: sie singen in allen nur denkbaren Steigerungsgraden begrifflicher und poetisch pathetischer Umschreibungen das Lob der Natur. Um die Verwirrung voll zu machen, stimmen Vorsehungsgläubige und Atheisten in diesem Lobe überein; und aus diesen Quellen der Wissenschaft und Dichtung wird die Masse genährt, bei der ganz so wie bei ihren Vordenkern und Erziehern, trotz aller Theodizeekritiken, der Glaube an die 'Natur' als Inbegriff des Seienden wie des Seinsollenden täglich erstarkt. Diesen so verworrenen und vielfältigen Begriffen geht unser Philosoph zu Leibe.

Wissenschaftlich bedeutet 'Natur' einen Sammelnamen für alle Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung, für alle wirk-

lichen und möglichen Erscheinungen, einschliesslich der 'Kräfte', welche als die Ursachen ihrer Veränderungen und Beziehungen zu einander angesehen zu werden pflegen. Das genüge hier. In dieser wissenschaftlichen Definition des Begriffs ist aber der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht berücksichtigt, nach diesem wird 'Kunst' und 'künstlich' 'Natur' und 'natürlich' entgegengesetzt. Kunst ist jedoch keineswegs der Name für eine besondere unabhängige Kraft, sie bezeichnet nur die Anwendung der Kräfte der Natur zu vorher bestimmten Zwecken. Die Thätigkeit des Menschen beschränkt sich hierbei darauf, unter den Dingen Kombinationen herzustellen oder an ihnen Lageveränderungen hervorzurufen. Selbst der Wille, welcher den Entschluss fasst, die Intelligenz, welche die Ausführung ersinnt, und die Muskelkraft, welche diese geistigen Regungen zur Ausführung bringt, sind Naturkräfte und stehen als solche unter Naturgesetzen, welche die Bedingungen angeben, unter welchen erfahrungsgemäss Erscheinungen eintreten und Vorgänge verlaufen. Die Empfehlung, dieser so beschaffenen Natur zu folgen, kommt daher auf den rein tautologischen Satz hinaus: zu thun was wir thun müssen.

Allein die Menschen auffordern, sich nach den Naturgesetzen zu richten, obgleich sie zum Handeln doch keine anderen Kräfte besitzen als welche die Natur ihnen verleiht, und alles was sie zu thun vermögen in Gemässheit von Naturgesetzen geschieht, ist eine offenbare Absurdität. Wenn aber Goethe erklärt: in menschlichen Dingen weiss ich nie ganz sicher was das Rechte (oder Richtige) ist, im Umgange mit der Natur weiss ich stets woran ich bin; oder wenn Napoléon den bezeichnenden Satz aufstellt: 'J'ai un maître qui n'a pas d'entrailles, c'est la nature des choses', und Carlyle, der grosse Antipode unseres Mill, die Menschen danach beurtheilte, ob sie diese Natur der Dinge, also das was ist, zur Richtschnur ihres Handelns machten: so versteht sichs, dass diese Männer sich nicht in Tautologien bewegten. Mill drückt was sie sagen wollen ungefähr so aus: Der Mensch gehorcht mit Nothwendigkeit den Naturgesetzen oder, mit andern Worten, den Eigenschaften der Dinge; aber er lässt sich nicht mit Nothwendigkeit von ihnen leiten. Durch die Beobachtung der 'Natur'

der Dinge können wir sie zwar an sich nicht ändern, aber durch die intelligente Benutzung unserer Erkenntniss können wir, je nach unseren Zwecken, uns eines Naturgesetzes bedienen, um einem anderen entgegenzuwirken, oder durch eine Veränderung der Umstände uns unter die eine Klasse von Naturgesetzen statt unter eine andere stellen. Damit sind wir beim ersten Princip jedes intelligenten Handelns angelangt. Naturam sequi geht über in naturam observare.

Viel weiter sind wir jedoch mit dieser Umschreibung einer landläufigen Klugheitsregel nicht gekommen, denn die den 'Gehorsam' gegen die Natur predigen, wollen damit keine praktische Maxime, sondern ein ethisches Grundprinzip aufstellen. Moralisches Handeln ist mehr als bloss intelligentes Handeln, ohne dass die philosophische Definition des Begriffs der Natur darüber Aufschluss gäbe.

Aber vielleicht hilft uns 'Natur' in dem Sinne weiter, in welchem sie einen Gegensatz zu Kunst ausdrückt: Natur als Inbegriff der sich selbst überlassenen Dinge, einschliesslich aller spontanen Lebensäusserungen, z. B. der Instinkte. Doch damit schaffen wir eine neue und noch schwerere Verlegenheit, da wir ein moralisches Aktionsprincip suchen und das spontane Sein und Geschehenlassen ihm zum Inhalt geben. Das ist der bare Widersinn. Denn moralisches Aktionsprincip ist eigentlich schon eine Tautologie: die Nichtbescheidung bei dem Gegebenen, das Hinausstreben über natürliche Daseinsschranken, das Planen, Verbinden, Vorher- und Vorausdenken, kurz alle Stadien des Zwecksetzens sind die thatsächlichen Grundelemente des Moralischen. In der Wirklichkeit steht daher der Mensch sehr oft der Natur als einem Feinde gegenüber, dem mit List und Gewalt eine Position nach der anderen entrissen werden muss. In diesem Sinne birgt jedes Lob der Zivilisation, der Kunst und Technik einen Tadel der Natur in sich. Jeder Versuch, die natürlichen Erscheinungen dem Bedürfnisse der Menschheit gemäss umzugestalten und anzupassen, erschien darum auch zu allen Zeiten den Vertretern der offiziellen Religion als verdächtig, die Geschichte der Neuerer, der bahnbrechenden Geister, deren Denken, Bilden und Gestalten als Hebel für den Kulturfortschritt wirkten, ist ein beredter Protest gegen

diese Art der Naturauffassung und Naturvergottung. Aber nicht allein die Geschichte der Kulturschöpfer, sondern der tägliche Daseinskampf jedes Dutzendmenschen. Kampf gegen die materielle Natur ist die Losung, und er vollzieht sich unter den heftigsten Verwünschungen des spontanen Naturverlaufs, der mit unseren nothwendig aus der Sphäre der menschlichen Gesellschaftsordnung geschöpften und für unsere wirthschaftlichen, rechtlichen und moralischen Beziehungen als Regulative wirkenden Begriffe der Gerechtigkeit und des Wohlwollens fortwährend in Widerspruch geräth. Es ist unnütz, Beispiele anzuführen für die unzähligen Fälle, in denen der „spontane" Naturverlauf unseren moralischen Sinn verletzt und sich wie eine absichtliche Verhöhnung und Entweihung von Recht und Billigkeit ausnimmt. Angesichts ihrer wird der gläubigste Sinn verwirrt, das vertrauensseligste Gemüth erschüttert, und angesichts dieser Naturauffassung bleibt Voltaire ewig im Recht gegen Leibniz. Der Mord ist vergleichsweise noch das mildeste Mittel der Mutter Natur, ihre unschuldigsten, ja ihre besten, uneigennützigsten, „idealsten" Kinder zu belehren. Alle Domitiane der Welt hätten nicht die Phantasie, Marterwerkzeuge zu ersinnen, wie sie die Natur täglich und stündlich in Uebung hält, und je höher der Mensch in der sittlichen Werthordnung steht, je wichtiger sein Dasein für sein Volk oder die Allgemeinheit ist, je mehr er sich von der Masse abhebt, an der sie mit Orkanen, Erdbeben, Feuersbrünsten, Hungersnöthen fortwährend Aderlässe vornimmt, desto mehr ist seine Existenz dem blindesten Zufall preisgegeben. Kurz also: Da der materielle Weltgang voll ist von Ungeheuerlichkeiten, die kein Mensch ungestraft verüben dürfte, so kann es weder religiös noch moralisch sein, die Natur an sich nachzuahmen oder gar zum sittlichen Vorbild zu nehmen. Und daher dürfen die Kräfte der Natur, im Ganzen genommen, nur insofern als heilbringend angesehen werden, als sie uns zum Versuche zwingen, ihrer Herr zu werden.

Was nun aber die erwähnten moralischen Regulative unserer Gesellschaftsordnung betrifft, so sind sie nach Mill sämmtlich künstlich. Muth, Reinlichkeit, Sympathie, Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit sind soziale, also künstliche Produkte,

die unter ungeheueren Schwierigkeiten dem Boden der wildwachsenden Instinkte entrissen sind; ihr Aufkommen lässt sich erklären aus dem gegenseitigen Interesse der Menschen, die Keime zu jenen Tugenden zur Reife zu bringen. Nicht die Natur wie sie sich giebt und sich uns offenbart, darf unser Vorbild sein, sondern „die künstlich geschaffenen oder wenigstens künstlich vervollkommnete menschliche Natur der besten und edelsten menschlichen Wesen ist die einzige Natur, welcher zu folgen empfehlenswerth erscheint". Mit einer Schärfe, die weder in der Konsequenz seiner Ethik, noch vor allem in der stark verschleierten Grundtendenz dieser religionsphilosophischen Abhandlungen liegt, wird hier der Gegensatz zwischen der Natur und der Künstlichkeit unserer sozialen Einrichtungen und Werthe hervorgehoben. Wir kommen noch darauf zurück.

5. Wir haben zwar bislang, im Anschluss an Mill, von Natur überhaupt gesprochen, aber es war unvermeidlich, diesen Begriff hinüberschillern zu lassen in jenen anderen eines absichtsvoll und zweckmässig geordneten Ganzen, eines von einem intelligenten Willen geleiteten Organismus, den wir göttlich nennen, weil bei ihm Planen und Vollbringen sich völlig entsprechen und das Zweckleben völlig reibungslos verlaufen soll. In der Beweisführung dieses Vorsehungsglaubens, der sich der Natur als Arguments bedient, werden die widersprechenden alltäglichen Erfahrungen als billige Einwände eines an Einzelheiten klebenden Sinnes übergangen und der Blick auf den Nutzen fürs Ganze gelenkt. Dass Gutes aus Schlechtem erfolgen kann, ist altbekannt. Das Feuer, das London im Jahre 1766 zerstörte, zwang, an die Stelle elender Holzhütten steinerne, luftige Häuser zu bauen und die Stadt gesünder zu machen. Eine durch Diätfehler, Leichtsinn oder Ueberanstrengung zugezogene Krankheit macht vorsichtig und behutsam und trägt zur Lebensverlängerung bei. Der plötzliche Verlust des Ernährers oder des Vermögens oder irgend welchen materiellen Rückhalts rüttelt erfahrungsgemäss überall schlummernde Intelligenzen auf und stählt den Willen der Ueberlebenden oder vom Verlust Betroffenen. Der Mensch ist so sehr an's Teleologische gewöhnt, dass er, was immer Elementares und Unvorhergesehenes

geschieht, in das System seiner Zwecke einreiht und nie verlegen ist zu sagen 'wozu etwas gut ist'. Im Gebiet der spontanen Willensbethätigung, der Geschichte, ist es nicht anders. Das ungezählte Heer von Märtyrern, die den Boden unter ihren Füssen mit ihrem Blute düngten, war nöthig, um die blinde träge Masse aus ihrem Stumpfsinn aufzurütteln und durch Aufklärung hinaufzuzüchten. Ungerecht wie im Einzelnen das Opfer unserer höchsten Intelligenzen und sittlichen Genien erscheinen mag: der Endzweck scheint es zu rechtfertigen. Die Geschichte scheint sich leicht so lesen zu lassen, als ob um einer kostbareren Zukunft willen das Kostbarste in der Gegenwart geopfert werden müsste, ja es ist leicht, eine Liste berüchtigter geschichtlicher Verbrechen aufzustellen, aus denen hinterher Gutes entsprossen ist. Wie oft hat sich das Glück und der Wohlstand grosser Nationen auf Massenmorden, auf gewissenloser Zerstörung alter Kulturen, auf Benutzung brutalster Gewaltmittel und gemeinster Hinterlist aufgebaut. Die venetianischen Bleidächer und spanischen Inquisitionsgerichte sind so 'gerechtfertigt' worden, die Religionskriege, die Nationalitätenkämpfe, die Gräuel des Industrialismus, kurz alles wofür die Geschichte einen Namen hat, erhält durch die teleologische Geschichtserklärung ihr moralisches Daseinsrecht.

Aber bleiben wir bei der Natur. Hier ist der Kampf ums Dasein bekanntlich dahin ausgelegt worden, dass er zur Hinaufzüchtung der Arten diene, und die 'philosophische' Nutzanwendung hat auf sich nicht warten lassen, nachdem ihr eine erfolgreiche Praxis voraufgegangen ist. Aber gesetzt den Fall, der Effekt sei erreicht; gesetzt, das G a n z e der natürlichen und geschichtlichen Erscheinungen liesse sich, trotz unzähliger widerstrebender, also ihrer Natur nach antiteleologischer Einzelfälle, eindeutig als Bewegung zu Einem Zwecke auffassen: so tritt eine verhängnissvolle Antinomie ein, die schwer auf Mill gelastet haben muss. Ist dieser Endzweck, sagen wir einmal: die Hinaufzüchtung der Rasse, an sich erstrebenswerth, so geschieht er im Einzelnen mit un- und widersittlichen Mitteln. Welche unvorhergesehenen Wohlthaten auch immer, sagt Mill, aus Verbrechen, allgemeiner: aus unsittlichen Handlungen oder sittlich gleichgültigen Geschehnissen, erfolgen

können: sie bleiben immer Verbrechen. Das heisst doch: die teleologische Rechnung stimmt nie, weder im Grossen noch im Kleinen. Bejahen wir den Zweck, oder, klarer ausgedrückt, messen wir die Wirklichkeit, als Inbegriff von Natur und Geschichte, an irgend einem der Werthmaassstäbe die als sittlich gelten, so müssen wir die Mittel verneinen, welche thatsächlich in der Wirklichkeit ihm dienen: Sein und Sollen decken sich nicht. Richten wir aber das Sollen nach dem Sein, schöpfen wir unsere Werthe aus den kosmischen und sozialen Realitäten: so hören sie auf, sittlich im überlieferten Sinn des Wortes zu sein. Und an diesem bedenklichen Fazit ändert auch, wie es den Anschein hat, eine bedingte Teleologie wie die Leibnizens nichts, der sich, worauf Mill hinweist, darauf beschränkt, die Welt in der wir leben die beste unter allen möglichen zu nennen.

Es bliebe, um aus diesem Wirrsal herauszukommen, nur ein radikales Mittel — die Umwerthung aller Werthe, wie es genannt worden ist. Anstatt der Wirklichkeit den Process zu machen, wird er der Moral, unsrer Moral, gemacht. Vielleicht stimmt die Rechnung nicht, weil wir falsche Werthe konstruiren, vielleicht stammt das Verlangen nach einer Theodizee nur daher: Mill hat ja unsere sozialen Regulative als Kunst der Natur entgegengestellt.

Vor dieser entscheidenden Wendung in der erschöpfenden Behandlung des teleologischen Problems macht Mill, nachdem er im Einzelnen sich ihm genähert, Kehrt. Denn an den moralischen Werthen wie sie sind, hält er fest. Ideen der Gerechtigkeit, des Wohlwollens, der Aufopferung individuellen zu Gunsten des allgemeinen Interesses sollen herrschen: der Mensch soll nie als Mittel, er soll stets als Endzweck benutzt werden: der Fortschritt ein Besserwerden in diesem Sinne, kein Klüger- und Geschickterwerden, kein Fortschreiten über andere hinweg: das sind die festen Punkte in Mills Kritik der Teleologie. Anfänglich leitet ihn, wenigstens der Absicht nach, ohne Zweifel der Gedanke, dass der Verwirklichung unsrer sittlichen Werthe kosmische und anthropologische Widerstände sich entgegenstemmen (wie wir sie nennen wollen); dass unsere Mittel, die sittlichen Werthe dem Leben einzubilden und es immer weiter in stets aufsteigender Linie über sich hinaus-

zuführen, diesen feindlichen, in der Natur und im Menschen selber gelegenen Mächten gegenüber nicht ausreichen. Es wurde aber schon hervorgehoben, wie an diesem Punkte nothwendig die Kritik unserer sittlichen Werthe dazwischentritt; vielleicht erleiden sie solche Widerstände, weil sie ganz oder theilweise falsch sind. Oder gehören gar solche Widerstände, wie Fichte meinte, zu den Bedingungen des sittlichen Fortschritts? Hätte Mill das Problem in dieser logischen Folge zu meistern gesucht, so hätte er der Reihe nach beweisen müssen: dass unsere höchsten sozialen Regulative, mit besonderem Einchluss der sittlichen Werthmaassstäbe, aus der Natur des gesellschaftlichen Organismus hervorgegangen sind; dass sie konstant sind, sofern sie auf den unveränderlichen Eigenschaften der menschlichen Einzelseele und den konstanten Bedingungen des Gemeinschaftslebens beruhen; dass sie veränderlich sind, sofern jene Eigenschaften und diese Bedingungen veränderlich sind; dass mithin nur diese Regulative und Imperative und keine anderen der gefühlten, theils instinktiv theils durch Ein- und Umsicht erkannten Bedürfnissen des sozialen Lebens angepasst sind und unsere neuerdings als Niedergangswerthe verhöhnten ethischen Grundsätze gesunde, d. h. Anpassungsprodukte an Natur und Gesellschaft seien. Aber freilich, diese Anpassungsprodukte seien nur die bestmöglichen, die vorhandenen anthropologischen und kosmischen Widerstände sorgten reichlich dafür, dass wir der Unzulänglichkeit dieser Anpassungsprodukte uns bewusst bleiben und in keinem Augenblicke das lähmende Gefühl ihres Abstandes vom Ideal verlieren. Darin liege es auch, dass wir immerfort gezwungen seien, sie als 'künstliche' Produkte zu den sog. natürlichen in Gegensatz zu bringen, und dass wir im sittlichen Leben selbst des Erfolges nie froh, ja immerfort entmuthigt würden und niemals das Verlangen nach einer transszendenten Stütze unseres Werthsystems unterdrücken könnten... Ich halte es nicht für schwer, selbst oder gerade vom positivistischen Standpunkte aus diesen Beweis zu erbringen. Aber Mill ist ihn uns schuldig geblieben, seine ethische Abhandlung bietet jedoch einiges Material dafür. Dagegen deutet er an, wie er sich die transszendente Stütze denkt. Es ist bekannt, dass der jüngere

Mill, wie übrigens auch sein Vater, in seinen letzten Lebensjahren der Lehre des Manes zuneigte: wie in des Menschen Brust kämpften auch im Universum das Gute mit dem Bösen, das Licht mit der Finsterniss, vulgär ausgedrückt: Gott mit dem Teufel. Der moralische Dualismus wird so Eigenschaft des Universums. Der Gott, den Mill mit der positivistischen Deutung der Thatsachen in Natur und Geschichte für vereinbar hält, ist allgütig und allweise, aber nicht allmächtig: seine Macht hat an den Dämonen der Finsterniss eine Schranke. Immerhin für den Menschen ein Trost und ein Rückhalt, insofern er glauben darf, dass sein Werthsystem eine transszendente Stütze hat. Man könnte, da Mill Phänomenalist war, diesen Glauben auch so ausdrücken: die Welt als Vorstellung (Erscheinung) hat zu ihrer transszendenten Ergänzung, gewissermaassen als geheimen Verbündeten, einen partiell guten Weltwillen.

6. Einmal so weit im metaphysischen Fahrwasser, müsste sich auch sein Verhältniss zu den positiven Religionen ändern. Die Ueberzeugung, mit der Mill ins Leben trat, könnte man sehr gut mit Schopenhauers Worten ('Ueber Religion'; Philaletes spricht) umschreiben: die Religionen sind wie die Leuchtwürmer, sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Der Standpunkt hat sich in den Nachlassschriften wesentlich verändert. Man wird sich erinnern, dass Mill, um die sittliche Kraft der Religionen zu beurtheilen, sich herbeigelassen hatte, das Kriterium ihrer 'Ansichwahrheit' wenigstens zeitweilig beiseite zu stellen, und sie auf ihren sozialen Nutzen hin zu prüfen. Aber noch 1859 wurde ihr Nutzen nicht sonderlich hoch angeschlagen; so heisst es beispielsweise vom Christenthum in der Abhandlung über die Freiheit: sein Ideal sei ein negatives, es predige ein passives Verhalten: nämlich die Unschuld statt des Adels, die Enthaltsamkeit vom Uebel statt des energischen Verfolges des Guten; kurz in seinen Lehren herrsche das Verbot 'Du sollst nicht' vor dem Gebot 'Du sollst' ungebührlich vor. Er ist inzwischen, jedenfalls in seiner letzten Schrift, dem Theismus, weit duldsamer geworden; Bain freilich nennt diese Duldsamkeit eine Konzession an die herrschende Theologie. Von Theologie, von der Anerkennung einer Wissen-

schaft von den göttlichen Dingen, der Möglichkeit eines Wissens um Gott mittels Inspiration und Offenbarung ist aber jetzt so wenig die Rede wie vordem; ihr gegenüber bleibt die Bibelkritik (rational criticism) im Recht. Nur rechnet unser Philosoph dem Christenthum als ewiges Verdienst um die Menschheit an, das Ideal einer göttlichen Person in der Gestalt Christi geschaffen und als Maassstab und Muster für alle sittliche Vorzüglichkeit (standard of excellence and a model for imitation) Gläubigen wie Ungläubigen vor Augen gestellt zu haben. Es ist dieses Ideal eines Gottes, nicht der Gott der Juden oder der Natur, was nach Mill auch über den modernen Geist eine wohlthätige Herrschaft übt. Was immer sonst die Vernunftkritik am Christenthum zerstören mag, ruft Mill aus, 'Christus bleibt uns: eine einzig dastehende Gestalt, seinen Vorgängern so unähnlich wie allen seinen Nachfolgern, sogar denen, die sich des Vortheils seiner persönlichen Unterweisung erfreuten. Dieser Schätzung thut es keinen Eintrag, wenn man sagt, der Christus der Evangelien sei nicht historisch, und dass wir nicht wissen können, wie viel von dem was bewunderungswürdig an ihm ist, von seinen Anhängern hinzugefügt worden sei . . . [Denn] wer unter seinen Jüngern oder den von diesen Bekehrten ist im Stande gewesen, die Jesus zugeschriebenen Reden zu ersinnen, oder ein Leben auszudenken und eine Persönlichkeit zu gestalten, wie sie uns aus den Evangelien entgegentritt? Sicherlich nicht die Fischerleute aus Galiläi, und ebenso wenig St. Paulus, dessen Charakter und Neigungen von ganz anderer Art waren; am wenigsten jedoch die ersten christlichen Schriftsteller. Was von einem Schüler hinzugefügt und eingeschoben werden konnte, lässt sich aus den mystischen Theilen des Evangeliums Johannes ersehen, welche dem Philo und den alexandrinischen Platonikern entlehnt und dem Heiland in den Mund gelegt werden, und zwar in langen Reden über sich selbst, wovon die anderen Evangelien nicht die leiseste Spur enthalten. . . Der Orient war voll von solchen Männern, die jede beliebige Menge von solchem Zeug gestohlen haben konnten, wie es die vielerlei Sekten der orientalischen Gnostiker später thaten. Aber dem Leben und den Reden Jesu ist der Stempel des Tiefsinns

und eine so persönliche Originalität aufgeprägt, dass sie — wenn wir der müssigen Erwartung entsagen, wissenschaftliche Genauigkeit da zu finden wo es auf etwas ganz anderes abgesehen war — den Propheten von Nazareth, selbst in der Schätzung derer, welche an seine Inspiration nicht glauben, in die erste Reihe der erhabensten Männer stellen, deren unser Geschlecht sich rühmen darf. Da dieser ausserordentliche Geist ausserdem noch mit den Eigenschaften des wahrscheinlich grössten Reformators und Märtyrers ausgestattet war, der je auf Erden gelebt hat, so kann man nicht sagen, dass die Religion eine schlechte Wahl getroffen habe, indem sie diesen Mann als idealen Vertreter und Führer der Menschheit aufstellte; auch jetzt würde es, selbst für einen Ungläubigen, nicht leicht sein, eine bessere Uebertragung der Tugend-Regeln vom Abstrakten ins Konkrete zu finden, als so zu leben, dass Christus unser Leben gut heissen würde. Berücksichtigt man schliesslich noch, dass sogar für den Skeptiker immerhin die Möglichkeit bestehen bleibt, dass Christus wirklich das war wofür er sich selbst ausgab — nicht Gott, denn der zu sein hatte er nie den leisesten Anspruch erhoben; auch würde er in einem solchen Anspruch wahrscheinlich eine ebenso grosse Gotteslästerung erblickt haben wie die Männer, die ihn verurtheilten —: wohl aber der von Gott ausdrücklich mit der einzigen Mission betraute Mann, die Menschheit zur Wahrheit und zur Tugend zu führen, so dürfen wir sicherlich schliessen, dass die Einflüsse der Religion auf den Charakter, die verbleiben werden, nachdem die Vernunftkritik ihr Aeusserstes gegen die Beweise der Religion gethan haben wird, der Erhaltung wohl werth sind, und dass, was ihnen im Vergleiche mit denen eines anderen, besser begründeten Glaubens an direkter Beweiskraft abgeht, durch die grössere Wahrheit und Richtigkeit der Sittlichkeit, die sie sanktioniren, mehr als aufgewogen wird."

Man sollte meinen: mit diesem Idealbild sittlicher Vollkommenheit vor Augen, mit dieser Möglichkeit einer transszendenten Hülfe unserer sittlichen Anstrengungen im Rücken liesse sich leben und der Zwang, die 'Menschheit', Comtes 'Grand-être', zwar nicht als religiösen Gegenstand zu verehren, wohl aber in seinem sozialen Handeln stetig zu berücksichtigen, einigermaassen verklären. Das

optimistische Lebens- und Glücksgefühl lässt sich freilich durch Raisonnement nicht erzeugen, und unserem Philosophen hatte das Geschick diese schönste Mitgift versagt. Aber wohl lässt sich der Optimismus durch Gründe als Lebensprinzip errichten. Das scheint nun erreicht. Erst hatten die Worte an entscheidenden Stellen tragische Wucht, sie lassen spüren, wie schwer der Mann, der sie spricht, unter den Räthseln und Dunkelheiten des Lebens litt, und wie sehr er nach einem Standpunkt sich sehnte, von dem aus es gestattet ist, sie ohne Beängstigung wahrzunehmen. Und nun? Die Abhandlungen sind nicht ganz abgeschlossen: so aber, wie sie vorliegen, fehlt ihnen die Kraft zu beruhigen. So kräftig sich die Gedanken zum Schluss regen, so zielbewusst sie einer endgültigen Klärung zustreben: immer bleibt ein Rest Ohnmacht zurück. Die Ruhe scheint erkünstelt, der Friede erzwungen. Man hat das Gefühl: Mill glaubt und zweifelt zugleich. Dieser Mangel liegt weniger an der Sache als an der Schranke seiner Natur: an jener äussersten Grenze des begrifflichen Denkens versagte seine Phantasie. Um als Metaphysiker überzeugen zu können, war Mill nicht Künstler genug.

---



# Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



# VIII.

# La storia della Filosofia moderna in Italia dal 1893 al 1898.

di

**F. Tocco.**

In questi ultimi anni non furono molte le pubblicazioni di storia della filosofia moderna. Gli scrittori di filosofia anche da noi dai lavori schiettamente storici si sono volti principalmente ai critici ed ai teorici. E per mio istituto nè degli uni nè degli altri debbo occuparmi in questo resoconto. La più antica delle pubblicazioni storiche è quella del Dottor Giovanni Vidari col suo saggio storico-filosofico su Gerolamo Cardano, Roma 1893. (Estratto dalla Rivista Italiana di filosofia.) È un saggio su tutte le dottrine del filosofo pavese, così sulle cosmologiche come sulle gnoseologiche, sulle morali e sulle pedagogiche. Ma volendo tringere in piccola mole il molto che si poteva dire su questi disparati argomenti, l'autore non si addentra nei particolari. Così rileva la novità del Cardano nello stralciare il fuoco dagli altri elementi: l'aria l'acqua e la terra; perchè non ha sede fissa nè grandissima mole. Ma non ricerca in qual rapporto stia questa novità con l'animismo del nostro filosofo, nè in qual modo egli l'abbia sostenuto contro le critiche, che gli piovvero da tutte le parti. Così pure nelle quistioni gnoseologiche non si sa quale posto

piglia il Cardano nelle dibattute quistione dell' intelletto. Sta bene che l'intelletto è il vero carattere di distinzione tra l'uomo e il bruto; ma in che rapporto sta questo intelletto collo spirito vitale? È unico in tutti gli uomini, ovvero ci sono tanti intelletti quante anime? Secondo il nostro espositore il Cardano non dette sempre una risposta concorde. Nel De Uno e nel De rerum varietate è sostenuta la tesi dell' unicità, invece nel De consolatione si conclude che un solo intelletto non può servire a più nomini. Valeva la pena di formarsi su questa incertezza e sulla ragioni, che impedirono al Cardano di formarsi una firma convinzione. È sperabile che l'autore quando che sia torni sul suo lavoro e lo completi dando all Italia una monografia definitiva sul filosofo pavese, che tanto più si desidera, quanto più è si difficile a farsi, che finora tutti i tentativi sono riusciti a vuoto.

Un pregevole contributo alla storia del nostro risorgimento filosofico è dato dal Ragnisco con una memoria pubblicata negli atti del R. Istituto veneto di scienze lettere ed arti Tom. V Serie VII anno 1893—94. È intitolata da Giacomo Zabarella a Claudio Berigardo „Lo Zabarella ha scritto prima la logica; indi il commento alla fisica, poi il de rebus naturalibus est trattatello de inventione aeterni motoris e finalmente il de anima ....Come l'immortalità è articolo di fede non di scienza, cosi anche l'eterno motore non più essere dimostrato dalla scienza, naturale perchè la natura non da nessuno idea dell' eternità del moto. Ma a questo non venne mai decisamente lo Zabarella, perchè la natura del cielo prima e più costantemente gli pareva diversa dalla terra . . . E certo che non fu sordo all' agitarsi della quistione sulla natura del cielo identica a quella della terra: da qualche cosa fu scosso il suo sonno tranquillo sulle dottrine di Aristotele. Ma non ebbe nè tempo nè agio di decidersi in tale quistione.“ Che cosa vuol dimostrare il Berigardo contro la Zabarella? Che Dio si può conoscere non solo per fede, ma anche naturaliter. Per questa parte adunque il Berigardo è più indietro del suo predecessore, ma per certe altre lo sorpassa di gran lunga; perchè la sua intenzione „non è solo di abbattere Aristotele opponendo, filosofia antica (la jonica), ma di ravvivare questa colle

nuove dottrine di Copernico e di Galileo". Si è creduto che gli una a Berigardo appartenga la legge scoperta più tardi dal Pascal sullo equilibrio dei liquidi; perchè l'opera del Pascal fu pubblicata nel 1664, e la prima edizione del circulus pisanus, ove si accenna a quella legge, è del 1643. Ma tuttavia la scoperta non è del Berigardo; essendo stata già fatta dallo Stevin che morì nel 1620, e le cui opere furono pubblicate nel 1634, (Rosenberger, Geschichte der Physik p. 130).

Notevoli sono le pubblicazioni del prof. Cesca. Nella prima intitolata „Contributo alla storia del Fenomenismo, Messina 1884, va in cerca di accenni al fenomenismo in quattro filosofi ben differenti d'età e d'indirizzo, l'Occam, il Malebranche, il Campanella e il Condillac. In quanti all' Occam il Prantl „ebbe il torto di non considerare in lui che il logico e di trascurare tutte le altre parti della sua filosofia e non si accorse che lungi dal far discendere la gnoseologia dalla logica, l'Occam fa questa dipendente da quella, e che solo al di lui fenomenismo si deve la prevalenza che dà alla concezione bizantina dei termini." Il fenomenismo del Campanella non dipende, come vuole il Windelband, dal sensismo ereditato dal Telesio; perchè il sensismo è dommatico e si accompagna al realismo volgare: dipende invece da una ricerca gnoseologica di gran valore „Quella che noi ora chiamiamo percezione, per il Campanella non è una semplice recezione passiva, ma esige la participazione attiva della mente, cioe un giudizio sull' impressione patita. Cotesta dottrina fu enunciata e sostenuta da molti, e gli però se non ha il vanto di averla trovata per primo, ha sempre il merito di aver riconosciuto plenamente il valore e l'importanza della participazione della mente nella sensazione." Da questa dottrina il Campanella cava la conclusione che la scienza „non tratta delle cose come sono ma come appaiono a noi" completo fenomenismo. In quanto al Malebranche il fenomenismo „l'acetta e lo dimostra per avvolarare il razionalismo, ma non s'accorse che facendo ciò urtava contro il suo occasionalismo". Il Condillac „formulò solamente il fenomenismo riconoscendo la relatività della conoscenza. Cotesto formulazione si limita però ad una enunciazione e manca di una solida dimostrazione".

La secunda pubblicazione del Prof. Cesca riguarda l'idealismo soggettivo di J. G. Fichte. Verona 1895, dove esposta la gnoseologia del Fichte conclude „tutti i tentativi (del filosofo tedesco) per togliere di mezzo la cosa in sè e per ispiegare il non-Io come un prodotto dell' Io „rimasero senza risultato, non avendo egli dimostrata la sua tesi idealistica, ed essendo i suoi argomenti contro il Realismo privi di valore".

Il Dr. Giuseppi Caldi pubblicò una pregevole memoria intitolata La Critica nel secolo XVI contro la logica Aristotelica e l'insegnamento scolastico Udine 1896. Si espongono con ordine e chiarezza le critiche mosse alla logica delle scuola del Vives, da P. Ramus e dal Nizoli. — Uno studio critico del Dottor Antonio Gemelli su G. C. Vanini apparve a Catanzaro nel 1898. E diviso in tre parti; nella prima un cenno biografico-storico, una seconda che è una esposizione monca della opere filosofiche, infine una terza parte, che contiene un giudizio critico sulla filosofia del Vanini, il quale oscillerebbe tra lo scetticismo e il naturalismo. „L'anfiteatro sulla traditione dubitava; fra un anno e tre mesi appena i Dialoghi affermavano e propalavano con ardimento i nuovi veri della scienza. Il Vanini nell' aprire l'anfiteatro dell' eterna Provvidenzo accenna già al proposito di movere alla conoscenza di Dio attraverso la natura, dapprima al modo di Nicola di Cues, poi coi mezzi che gli somministra Cornelio Agrippa . . . finchè nei Dialoghi la formola ipsa Natura quae Deus est attesta (sic) l'altra: Natura naturans e Natura Naturata, ed entrambe annunziano la terza Deus sive Natura". — Un breve cenno mi sia concesso della monografia del Dottor Buanamici: Riccardo da S. Vittore, saggio di studio sulla filosofia mistico del secolo XII Alatri De andreis 1898. È una dissertazione di laurea, dove è esposta per minuto l'opera del Vittorino De Trinitate, dove si cerca con immagini e confronti recar luce nel più fitto dei misteri. Così alla difficoltà se la sostanza del figlio è genita e quella del Padre è ingenita, come può essere la stessa nell' uno e nell' altro „egli risponde con un paragone: „sianvi due individui, di cui uno abbia da sé stesso ritrovata la scienza di qualche cosa e la insegni ad un altro, non parrà forse nel cuore

di ambidue la stessa scienza e la stessa verità? Eppure in uno è ricevuta, nell' altro no". Un esteso confronto fa il nostre Autore tra Ugo e Riccardo di S. Vittore. „In Ugo gli stessi argomenti si ritrattavano in più luoghi con inutili e nojose ripetizioni, Riccardo volle assurgere all' unità, restringere gli slanci poetici secondo lui non necessarii, e gli entusiasmi del sentimento che han larga parte nell' esposizione della dottrine di Ugo; partire da un concetto ben delineato e fisso e derivarne conclusioni rigorosamente logiche ed indiscutibili". Pare che Riccardo sia un ragionatore sottile, che distingue e suddistingue ordina, classifica, compara, non una mente divinatrice che con un vigoroso colpo d'ala s'innalza alle cime della contemplazione mistica. Se il nostro autore si fosse un po'indugiato nel confronto tra Riccardo e S. Bonaventura (p. 166, 168), avrebbe ben rilevato di quantol'ultimo sorpassi il primo, e come più vivo affetto lo scaldi.

Mi sono serbati per ultimo due lavori di Sante Felici, che in età ancor verde è mancato da poco tempo alla scienza nostra. Il primo, posteriore di data all' opera maggiore, è una nota pubblicata nei Rendiconti dell' Accademia dei Lincei (Vol. VI fasc. 3 e 4 sedute del 4 e 25 aprile 1897) su Le origini e le cause della Riforma secondo Tommaso Campanella. È una esposizione completa del Dialogo ancora inedito contro Luterani Calvinisti ed altri eretici. L'autore si rende un esatto conto delle ragioni, che indussero il filosofo di Stilo a condannare la Riforma, la quale poneva inciampi a quell' unificazione morale e politica del genere umano, a cui egli aspirava.

Di gran lunga più importante è l'altra pubblicazione intitolata Le dottrine filosofiche religiose di Tommaso Campanella. Chieti 1895. Io non dubito di affermare che quest' opera resterà come uno degli studii più profondi sulla filosofia del Risorgimento. Tra le molteplici contraddizioni del filosofo di Stilo l'espositore sa moversi con tale agilità da poterle molte volte comporre, senza però nasconderle in guisa alcuna. La teoria principale, intorno a cui raggruppa tutte le dottrine del Campanella, è quella dello mens, che si aggiunge allo spirito di natura affatto materiale. Questa distinzione tra νοῦς e πνεῦμα, che risale ad Aristotele ed ai Neoplatonici,

diventa comune nella Rinascenza, e in scrittori diversissimi si ritrova prima che nel Campanella. Il Felici non cita se non tre soli, il Cardano, il Telesio e Giordano Bruno, ma la lista si potrebbe moltiplicare di molto. La specialità del Campanella è questa, che mentre s'accorda col Telesio nell' attribuire allo spirito animale tutte le potenze cogitative, compreso anche l'assurgere all' universale. non si restringe ad attribuire alla mente una semplice funzione complementare, ma mette in lei il carattere specifico dell' anima umana, cioè la riflessione in se stessa, la scelta libera tra bene e male e infine la religiosità o l'aspiratione all' infinito. Per tal guisa la mente del Campanella è la vera mediatrice tra l'infinito e il finito, ed anticipa il concetto della soggettività, che forma il cardine della filosofia moderna. La mente, o per dirla in modo più comune l'anima umana, accoglie in sè, come tutti gli altri esseri, le tre primalità: potenza, sapienza, amore. Poichè anche la mente si leva sin dove il potere delle sue ali la sorregga, conosce ed ama l'eterna verità e l'infinito bene, ed in questa conoscenza ed in questo amore dell' infinito o di Dio conosce ed ama ciò che v'ha di meglio in lei, il vero sé. Questa conoscenza di sé nell' infinito è dunque ciò che v'ha di più primitivo in noi, è una cognitio abdita, nascosta nel più profondo del nostro essere, a cui si soprappongono molti strati di conoscenze aggiunte, cognitio addita, provenienti dai sensi e dall' intelletto che sui sensi si travaglia.

Le applicazioni più importanti di questa teoria della mente e della distinzione della cognitio abdita dall' addita il Felici li discopre nella teorica della Religione, esposta e messa a confronto con quella del Bruno negli ultimi capitoli, i più importanti e nuovi di tutto il volume. Sul qual confronto non posso ora entrare in discussione col Felici su quei pochi punti, in cui più in apparenza che in sostanza pare che da me dissenta. Restringendomi al Campanella, dirò che conforme alla sua metafisica distingue la religio indita dall' addita. L'indita rimane in sè una forma essenzialmente virtuale, mentre il sopraggiunto è ciò che nel progresso dei tempi in seno ai vari popoli e attraverso i vari stadi della civilizzazioni, piglia molteplici atteggiamenti e contorni e costituisce la sequela delle religioni positive e delle loro trasformazioni. La

religione indita, in quanto le origina tutte, forma il sostrato delle religioni positive, quell che hanno di comune, di vero, di perfetto. Giacchè il sentimento innato della divinità è identico in tutti gli uomini, e il suo immediate contenuto è ciò in cui essi non errano, mentre errano intorno a ciò che al medesimo s'è venuto sovrapponendo mano a mano nella religione primitiva, che era la più vicina all' indita, nella quale il Dio che s'adorava era unico, quello che tutti concordemente sentivano nelle loro aspirazioni all' infinito. Ben presto da questo stato aureo o d'innocenza si decadde, quando queste ingenito sentimento del divino fu sopraffatto dalle paure o dalle speranze nelle forze della natura. Nacquero allora le molte divinità, alcune buone e risanatrici, altre malefiche e distruttrici, ed ecco gli uomini „fatti simili a quei bambini, che allevati lontani dalla casa paterna, non riconoscono più il genitore e dicono babbo a chiunque vada loro innanzi o come tale venga loro presentato.“ Con la scissura dell' unità religiosa teocratica è data la prima mali labes dei rivolgimenti umani; perchè „sorti più principati e religioni e sette, nascono nel genere umano divisioni, guerre, carestie, pestilenze e ogni fatta di mali . . . Le religioni, che si vanno via via formando e trasformando tra il fluttuare degli eventi umani, vogliono sì essere un surrogato dell' originaria, ma in realta non sono se non un simulacro più o meno riuscito, sono a ogni modo coinvolti alle aberrazioni dei sofismi, alla corruzione dei costumi, alle violenze delle tirannidi, fino a che il colmo stesso del male e della decadenza non produca una reazione sì nelle religioni che negli stati, la quale ha ad effetto una riforma in entrambi. . . . Tali trasformazioni e rinnovellamenti della religione si succederanno con un moto ininterrotto fino a quella forma, che s'adatterà a tutti i popoli“. Perchè il corso della storia s'incammina fatalmente a questa meta suprema: la fratellanza universale, bandita dal Vangelo e dal Cristianesimo, che fra tutte le religioni, è considerata dal nostro filosofo prima ancora del deismo inglese, come la più alta approssimazione all' ideale tipico della religione naturale[1]). Il Cristianesimo quindi attraverso le sue esplicazioni

[1]) È notevole, scrive il nostro autore, che Erbert di Cherburg mandò al Campanella il De veritate facendogli sapere per mezzo dell' abate francese

storiche del Papato e dell' Impero dovrà ricondurci a quello stesso stato di felicità e d'innocenza, onde si è partiti. „Il principio e la fine (del circolo storico) si riuniscono per scambievole attrazione di omogeneità. Una felice società teocratica al principio, una felicissima alla fine." Il Campanella non è quindi da tenersi, come pensava la Spaventa, prima di conoscere i numerosi documenti pubblicati dall' Amabile, come il „filosofo cattolico e sostenitore acerrimo della gerarchia." Basterebbe convincerci del contrario il fatto indubitato, che le idee del Campanella furono male accolte da quella stessa potestà, in servigio della quale di chiarava di adoperarsi. Il papa ben sapeva che il cattolicismo vagheggiato dal Campanella consisteva in una tale trasformazione del cristianesimo papale, che la riforma stessa non avrebbe potuto reggere al confronto. A capo del nuovo stato o della città dei solari doveva mettersi secondo lo stilese tale che per eccellenza d'ingegno a tutti gli altri sovrastasse, il metafisico, il quale dovrá riunire in sè l'autorità spirituale e la temporale. A costui debbono fare corona non un collegio di cardinali, ma un triumvirato della potenza o magistrato che presiede alle armi, della sapienza a cui incombe la direzione delle arti liberali, e dell' amore che sovrintende alla generazione. Tutti i cittadini, che al governo dei triumviri sono sottoposti, non ostante la differenza dei loro uffici, debbono essere del tutto eguali fra loro. Poichè nessuna differenza di agiatezza li divide, essendo vietata la proprietà e commisurato il profitto di ciascuno ai propri bisogni. Anche le donne debbono essere comuni fra questi nomini, non nel senso che ogni donna possa accoppiarsi con quell' uomo che più gli piaccia; ma bene in quello che le unioni tra uomini e donne debbono estere determinate dall' autorità competente, la quale avrà principalmente di mira il miglioramento della razza non pure nel fisico, ma più ancora nel morale. E come l'amore provederá al migliore allevamento, così la sapienza curerà la migliore educazione della prole per isvellervi dalle radici le tendenze egoistiche, e sostituirvi invece quel caldi amori di tutti per tutti, che si

Peirese, che stimerebbe la censura di lui molto più di ogni altro non senza, grandissima ragione. (Amabile, Fra Tommaso nei castelli ecc Vol. 2 doc. 313.)

confondono nell' amore supremo di Dio. Dobbiamo dunque conchiudere col nostro espositore, che chi tenga conto di tutti i documenti pubblicati in questi anni sul filosofo di Stilo, non potrà disconoscere che egli „dalla sua natività astrologica, dalle sue pro minenze craniche e facoltà intellettuali straordinarie avea tratta la ferma convinzione d'essere nato a una missione altissima, quella di dare nuovo assetto alla società umana. Cosi gli sorge per tempo in mente l'idea della città del sole, che ei primo cerca di attuare in Calabria, poi fallita quivi l'impresa e con essa la possibilità della sua azione personale e diretta, descrive e colorisce nel libro omonimo. „La forma d'ordinamento teocratico da lui vagheggiata fino alle morte, e che ha sempre sperato di vedere per una via o per l'altra messa in pratica nel mondo, è e rimane nella sostanza quella delineata nella città del sole dove Indi s'ha da ricercare „la somma dei suoi concetti politico-religiosi riposti.“ Il trattato della monarchia di Spagna da una parte; dall' altra Le monarchie della Nazioni e qualche altro scritto congenere, intesi a sostenere il progressivo stabilirsi della monarchia universale del Papa con l'ajuto precipuo nel primo scritto della monarchia di Spagna, secondo l'altro di Francia, non rappresentano che „una via di ripiego per giungere alla città del sole“ una via cui lo costringevano il timore di non tirarsi addosso per le sua novità, leire della Chiesa e dello stato, più che non se l'avesse già attirate, e il forte bisogno di propiziarsi entrambi.“

# Congrès International de Philosophie,
# 1-5 Août 1900.

La direction de la *Revue de Metaphysique et de Morale* publie aujourd'hui, avec les noms des philosophes et des savants qui ont bien voulu accepter de faire partie du Comité de patronage du Congrès International des Philosophie, la liste des auteurs dont elle s'est assure la collaboration et les titres des mémoires.

Grâce à ces précieux concours, grâce à l'empressement qu'elle a rencontré dans son œuvre et dont elle tient à remercier publiquement tous ses amis de France et de l'Étranger, on peut dire que la réunion d'août prochain aura au point de vue philosophique une réelle importance et qu'elle marquera une date. Mais il faut qu'il subsiste des travaux du Congrès plus qu'une date et plus qu'un souvenir, il faut que les résultats en soient consignés dans un monument écrit.

Le compte rendu sommaire des débats, publié par l'administration centrale des Congrès de l'Exposition universelle, ne suffit pas.

Les membres du Comité d'organisation ont donc pensé qu'il convenait de publier intégralement les mémoires communiqués, et ils ont décidé que chaque auteur recevra gratuitement 50 exemplaires de son travail.

Cette publication, qui portera le nom de „Bibliothèque du Congrès", comprendra 4 volumes, correspondant aux 4 sections du Congrès: les volumes I (Philosophie générale et Métaphysique), II (Morale), IV (Histoire de la philosophie), d'un contenu de la valeur de 480 pages environ, seront du format in-octavo carré.

Le volume III (Logique et Histoire des sciences), de même format, dépassera 700 pages; il paraîtra au moins un volume tous les six mois à partir du 1er décembre 1900.

Dès à présent ces volumes sont mis en souscription. Cette souscription est destinée à couvrir d'avance, au moins dans une certaine mesure, les frais très considérables de cette publication, et elle permet en même temps d'offrir aux souscripteurs les volumes à des conditions sensiblement plus avantageuses que celles qui seront faites au public.

Les souscriptions à l'ouvrage complet seront reçues jusqu'au 1er décembre 1900.

## Conditions de la Souscription et de la Vente.

**Souscription.**

Les *quatre* volumes . . . . . . . . 40 fr.
(payables d'avance en un seul versement du 1er mai au 1er décembre 1900).
ou bien par versement en Quatre termes:

| | | |
|---|---|---|
| 1er Mai 1900 . . . . . . . . | 11 fr. | 44 fr. |
| 1er Octobre 1900 . . . . | 11 | |
| 1er Février 1901 . . . . | 11 | |
| 4 Juin 1901 . . . . . . . . | 11 | |

**Prix des Volumes à l'apparition.**

| | | |
|---|---|---|
| Tome I . . . . | 12 fr. 50 | 62 fr. 50 |
| Tome II . . . . | 12 50 | |
| Tome III . . . . | 25 | |
| Tome IV . . . . | 12 50 | |

Chaque demande de souscription devra être accompagnée d'un mandat-poste ou d'un chèque sur Paris, soldant, soit le montant total de la souscription, soit le montant des termes échus à la date où cette souscription sera envoyée. Elle devra être adressée à M. Xavier Léon, directeur de la *Revue de Métaphysique et de Morale* et secrétaire du *Congrès international de philosophie*, 5, rue de Mézières, Paris.



# Archiv für Philosophie.

## I. Abtheilung:

# Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIII. Band 4. Heft.

---

## XIII.

# Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen.

Von

**Wilhelm Dilthey.**

Zweiter Theil.

### VI.

In dem Zeitalter des Descartes entstand aus den Ergebnissen des Galilei die Umformung der zweiten unter den grossen metaphysischen Weltansichten. Denn inmitten der unbegrenzten Möglichkeiten der Speculation haben diese typischen Formen derselben durch ihr dauerndes Verhältniss zu der Lebendigkeit des Menschen und zu der Natur der Dinge eine besondere Macht in allen grossen philosophischen Zeitaltern geübt. Das metaphysische System von Hobbes ist die Umbildung des Materialismus der antiken Atomistik, und zwar in dem nominalistisch baconischen Geiste der vorherrschenden englischen Philosophie. unter den Bedingungen des 17. Jahrhunderts und mit den Mitteln von Galilei, Harvey, Gassendi und Descartes. Eine neue zukunftreiche Form erhielt hier dieser atomistische Materialismus. Er wurde, wahrscheinlich durch den phänomenalistischen Ausgangspunkt des Descartes, in die positivistische Fassung der materialistischen Metaphysik hinübergeführt. Er wurde durch

Galilei und Harvey befähigt, von der Fiction der Seelenatome zu einem wirklichen Versuch von Causalerklärung fortzugehen. Und — das Ursprüngliche in diesem harten, positiven, energischen Kopf — dieser Materialismus fand in der fortgeschrittenen Auffassung des Menschen die Möglichkeit, die verwegenen griechischen Speculationen über die Gesellschaft, insbesondere das radikale Naturrecht der Sophisten und die in Lucretius zusammengefassten naturalistischen Einfälle über die animalische Natur des Menschen und seinen Entwicklungsgang zur Civilisation fortzubilden zu einer auf die Thatsachen des Lebens gegründeten Theorie von der Gesetzmässigkeit im menschlichen Bewusstsein und in der bürgerlichen Gesellschaft.

1.

Die Kategorien, in welchen Hobbes denkt, sind von ihm in der Reife seines Lebens und seines Charakters ausgebildet worden. Denn er hatte das vierzigste Lebensjahr überschritten, als er in Paris die Naturwissenschaft der Zeit kennen lernte. Bis zu dieser Zeit hatte er in den Dichtern, den Geschichtschreibern und der politischen Philosophie gelebt. Als Lehrer und Freund im Cirkel des royalistischen grossen Adels, auf Reisen in verschiedenen Ländern hatte er den Menschen und die bürgerliche Gesellschaft zu erforschen gesucht. Der Zuschauer in den Händeln des Lebens, noch mehr der beobachtende Reisende gewöhnen sich, den Menschen von aussen aufzufassen, in den Sitten Costüme zu sehen, hinter denen dieselben Grundtriebe liegen: sie werden stets den Menschen niedrig einzuschätzen geneigt sein. Wenn wir den Menschen von aussen betrachten und zu erkennen streben, ist die Gesetzmässigkeit seiner Handlungen die Bedingung, unter der wir erkennen. Die durchgreifenden Triebe seiner Animalität umgeben uns beständig auf der Strasse, in dem, was dem Fremden sich darbietet. Wogegen der, auf dessen Seele grosse Entschlüsse gelegt sind, auch der Verantwortlichkeit am stärksten inne wird: ein heroisches Leben erfüllt mit dem Bewusstsein der Freiheit. — In derselben Richtung wirkte auf Hobbes der Charakter der Zeit. Sie war sehr wenig dazu angethan, einem kühlen Beobachter einen besonderen Respect vor der moralisch-

religiösen Seite des Menschen einzuflössen. Starke Religiosität sah man überall mit Fanatismus verbunden, und dessen nachtheilige Wirkungen für die bürgerliche Gesellschaft drängten sich dem Beobachter beständig auf. Die englischen Secten jener Tage mussten einem den religiösen Motiven unzugänglichen, kalten und positiven Geiste als Formen von wildem Wahn, als eine Art von Verrückung des Geistes erscheinen. Unter diesen Sekten stellte sich bereits der Puritanismus als die grosse Gefahr für das Königthum dar. Und die Atmosphäre des royalistischen grossen Adels, das Paris jener Tage in seiner höfischen Gesellschaft, diese Mischung von Animalität, Witz, Staatsraison und Intrigue, begannen bereits den neuen Typus des höfischen Weltmanns zu entwickeln, dessen letzte, entartetste Form dann der Hof Karls II. in Paris und London gewesen ist, dem Hobbes in seinen späteren Jahren so nahe stand. So glaubte der Zuschauer dieses Treibens die animalische Seite der Menschennatur überall unter den Verfeinerungen dieser Gesellschaft wie unter Masken als den ursprünglichen Kern derselben zu erblicken. — Jener Begriff der Staatsraison, der von Macchiavelli und den venetianischen Politikern zuerst entwickelt worden war, dessen classischer Ausdruck eben damals in Richelieu vor Hobbes stand, enthielt von dem menschenverachtenden Florentiner ab eben dies Moment einer niederen Bewerthung der Durchschnittsmenschen: sie sind nur der Stoff für die Herrschernaturen. Aus solchen Welterfahrungen erwuchs die Auffassung des Menschen von Hobbes. So müssen wir sie zu derZeit denken, als er zuerst der Naturwissenschaft der Zeit sich zu bemächtigen begann. Die puritanisch Frömmigkeit der mittleren Klassen von England war ihm ebenso verhasst geworden als die katholischen Superstitionen und der satte Dogmenglaube der Hochkirche.

In der Einleitung zu seiner Uebersetzung des Thukydides und in den Versen der Autobiographie tritt als das Ziel seiner Uebertragung des Geschichtsschreibers des griechischen Bürgerkriegs hervor: im Spiegelbilde alter Zeiten sollte sie dem Engländer dieser Tage die Redner seines Parlamentes, die Thorheit jeder Demokratie und die Gefahren des Bürgerkrieges zeigen; in der monarchischen Ordnung sollte die einzige Möglichkeit des bürgerlichen Friedens erwiesen

werden. Auch zeigt seine Einleitung zum Thukydides in den Reflexionen über die berühmte Verhandlung zwischen Athenern und Meliern, dass die Gewaltlehre des radicalen griechischen Naturrechts schon damals seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte. Sie musste ihm ja auch in seiner Beschäftigung mit den Dichtern bei Euripides begegnet sein. Er fand sie in den Reden, welche die platonische Politie dem Thrasymachos in den Mund gelegt hat. Weiter fand sich die Fortbildung dieser radicalen naturrechtlichen Theorien in der Ueberlieferung der epikureischen Schule. Die ersten Grundbegriffe einer natürlichen Geschichte des Menschen und der Gesellschaft sind durch viele Schriften der Alten zerstreut; die späteren Sophisten, Antisthenes, Schüler des Aristoteles, Lucrez, Polybios haben alle an dieser natürlichen Geschichte gearbeitet; von den grossen griechischen Darstellungen ist keine erhalten. Der Gegensatz gegen die idealistischen Schulen des Alterthums regierte alle entscheidenden Begriffe dieser natürlichen Geschichte. Animalität des Urmenschen, ein ursprünglicher Heerdenzustand, Selbsterhaltung und Nutzen als die Triebfeder dieser primitiven Gesellschaft, die Entwicklung der primitiven Verstandesausstattung dieser Menschenthiere durch die Zufälle, die zu Erfindungen führten, endlich als Ergebnisse dieser natürlichen Entwicklung Sprache, Ehe, Königthum, moralische Begriffe und abergläubische Religiosität. So entsteht nun auch Recht und Staat aus dem Interesse der Individuen, welche zum Zweck ihrer Glückseligkeit den Kampf der Interessen durch den Vertrag einschränken, und die staatliche Ordnung ist es, welche den Frieden herbeiführt und vermittelst der Strafen diesen Frieden aufrechterhält. Diese ganze antike Tradition war vielfach seit Lorenzo Valla in die neuere Literatur übergegangen. Die Einflüsse derselben verbanden sich bei Hobbes mit denen der stoischen Schule[54]). Eine Verschmelzung jener epikureischen Tradition mit den stoischen Begriffen hatte sich schon vor Hobbes in Telesio vollzogen. Die beiden grossen Ströme des antiken Denkens, welche im 17. Jahrhundert so wirksam waren, die Tradition des Epikur und der Stoa, umgaben und bedingten Hobbes schon in seiner humanistischen und politischen Periode, doch überwog in ihm die Schule des Epikur.

[54]) Den Nachweis stoischer Einflüsse auf ihn habe ich kurz geführt Archiv VII, 1, p. 86 ff. in Bezug auf die Affektenlehre.

Und in dieser Periode erfasste er auch das grosse Hauptthema seiner schriftstellerischen Thätigkeit: sein neues Naturrecht. Er war ein geborener Schriftsteller. Die Grundzüge seines Denkens und seines Stils sind logische Energie und ein harter Wirklichkeitssinn. Er möchte vorurtheilslos und nackt die wirkenden Kräfte im Menschen, in der Gesellschaft und in der Geschichte erfassen und hinstellen: gleichsam die Struktur des wirklichen Lebens. Diese seine Geistesrichtung schulte sich an Thukydides und Polybios, und sie wurde gefördert durch die Umgebung, in welcher er lebte. Aus dieser Umgebung entsprang auch von Anfang an der Wille, auf das Leben zu wirken. Wenn er den Menschen in der Geschichte, in fremden Ländern und in der englischen Gesellschaft seiner Zeit studirte, so war seine Absicht, aus diesem Studium sichere Erkenntnisse abzuleiten, welche auf die politischen Geschäfte angewandt werden könnten. Der gefährliche Kampf der Parteien machte die Aufgabe dringender als je vorher, feste Principien der Rechts- und Staatsordnung zu finden. Es war die Aufgabe des gesamten Naturrechts seit den Tagen des Hippias und Thrasymachos. Und wie einst im Alterthum einander die zwei grossen Fractionen des Naturrechts gegenüber getreten waren, wie sie sich im Gegensatz zu einander entwickelt hatten, so trat jetzt dem auf die Stoa, auf Cicero und die römische Jurisprudenz gegründeten Hugo Grotius Hobbes gegenüber. Und nicht nur in Richtung und Inhalt waren sie einander entgegengesetzt. Dem juristischen Denken des Grotius, seinem Sinn für das Brauchbare traten in Hobbes der methodische Geist, die Deduktion und die radikale Consequenz gegenüber. Seine Absicht ging darauf, fester als in den bisherigen Schriften über das Naturrecht den Zusammenhang zwischen der Natur des Menschen, dem status naturalis der Gesellschaft und dem Ideal der Rechts- und Staatsordnung festzustellen.

## 2.

Wie war nun aber die Festigkeit und Strenge in der Beweisführung zu erreichen, welche sein logischer Geist forderte? Alle Parteien um ihn her, alle Richtungen in der naturrechtlichen

Literatur beriefen sich auf die Erfahrung über die Eigenschaften des Menschen, wie Geschichte und Gesellschaft sie aufzeigten. Es war notwendig, weiter zurückzugehen, um die Natur des Menschen in festen Begriffen zu erfassen. Er lernte 1629 durch einen Zufall die Elemente des Euklid kennen. Es war das gewiss ein bedeutsamer Moment in seinem Leben. Aber Euklid konnte ihm doch zunächst nur ein Vorbild der deduktiven Methode werden, welche das Naturrecht stets, wenn auch minder streng und mit stärkerer Berücksichtigung des positiven Rechts, geübt hatte. Die feste Grundlage selbst konnte er in dieser abstrakten Wissenschaft nicht finden. Er fand sie erst in der mechanischen Weltansicht. Die spärlichen Quellen gestatten keine klare Einsicht, wann und wie ihm die mechanische Weltansicht entgegentrat[55]). Hatte er aus der antiken Atomistik und aus Vermittlern derselben wie Bacon und Gassendi sich diese Ueberzeugung gebildet? In dem Kreise von Cavendish wurden ja die Fragen der neuen Naturwissenschaft erörtert. Dass die Tradition der antiken Atomistik ihm schon, als er sein Naturrecht ausbildete, bekannt sein musste, geht aus der ausgiebigen Benutzung der Lehre dieser Schule über die natürliche Geschichte des Menschen hervor, die oben erörtert wurde. Unter dieser Voraussetzung würde Galilei ihm nur die Hülfsmittel gewährt haben, den atomistischen Naturalismus fortzubilden. Oder war es der mächtige Eindruck der Dialoge des Galilei, der ihn den naturwissenschaftlichen Studien zuführte? Dieser Eindruck war jedenfalls bestimmend für die Durchführung seiner neuen naturalistischen Theorie. Schon 1633 suchte er im Auftrage von Cavendish nach den Dialogen Galileis, die im Jahre

[55]) Vita LXXXIX scheint das Nachdenken über dies Problem in die Reisezeit zu Mitte der 30er Jahre zu verlegen. Der kurze Lebensabriss p. XIV sagt ausdrücklich, dass er in Paris damals begonnen habe, sich mit den Principien der Naturerkenntniss zu beschäftigen. Das auctarium p. XXVIII verlegt zwar ebenfalls auf den Aufenthalt in Paris 1634 seine eingehenden naturphilosophischen Studien, fügt aber hinzu, dass er damals schon seit langem in der Theorie befestigt gewesen sei, dass alle Naturerscheinungen ihren Grund in der einheitlichen Materie und den Formen ihrer Bewegung hätten; daher habe er der Theorie der Bewegung in Paris sich gewidmet, diese Studien hätten ihn mit Mersenne verbunden, dann sei er mit Galilei in Beziehung gekommen.

vorher erschienen waren; in Paris fand er Mersenne an der Arbeit, dieselben zu übersetzen, und in Italien ist er mit Galilei selber in freundschaftlichen Verkehr getreten.

Nun beschäftigt ihn, wo er auch ist, in den Städten von Frankreich und von Italien, zu Wagen, zu Pferd und zu Schiffe immer der eine Grundgedanke: das Universum enthält nur Eine reale Thatsache, welche sich im Wechsel der Formen versteckt, nämlich Körper und deren Bewegungen. Während seines zweiten Aufenthaltes in Paris, der acht Monate dauerte und die letzte Station seiner Reise bildete, theilt er Mersenne seine Ideen mit, „und von dieser Zeit ab wurde“ — so berichtet er — „ich unter die Zahl der Philosophen gerechnet.“ Die Reisenden kehren in die Heimath zurück, und hier fasst er den Plan, in drei Schriften über den Körper, den Menschen und den Bürger sein System darzustellen. Giebt es nichts als Körper und ihre Bewegungen, dann muss aus den inneren Bewegungen des lebenden Körpers das Bewusstsein samt allen seinen Erscheinungen von Empfindung und Trieb aufwärts erklärt werden. In dieser Theorie fand er nun die Begründung seiner Auffassung des Menschen, und sie versprach eine demonstrative Erkenntniss der Lehren einer royalistischen Politik und der Doctrinen der Staatsraison, die ihn überall in den Prunkzimmern der adligen Schlösser und in den Gesellschaften der königstreuen englischen Aristokraten umgaben. Denn der animalisch verstandene Mensch fordert einen Herrn.

So entsprang diesem grossen Denker aus seinem Naturell und den Eindrücken seiner Zeit die Aufgabe seines Systems. Die Naturerkenntniss, die von Copernikus bis Galilei erarbeitet war, umgab ihn, und sie ermöglichte die metaphysische Weltansicht des Naturalismus fortzubilden und in ihren Consequenzen für die Geisteswissenschaften zu entwickeln, wie sie von Demokrit bis Lucretius und in der stoischen Körperlehre aus dem Alterthum überliefert war und auch in dem Zeitalter von Hobbes hervorragende Vertreter hatte. Er nahm also die empiristische Grundlage, die jeder Naturalismus fordert, aus der Philosophie der Zeit auf. Er fasste das Problem der Erkenntniss mit den nacharistotelischen Schulen als das Schliessen von dem Gegebenen auf die unbekannten Ursachen,

welche es erklärbar machen[56]). Mit den Nominalisten seiner Tage sah er in den Begriffen Zeichen, welche einen Inbegriff von Thatsachen repräsentieren. Die Wissenschaft bestand ihm so in der giltigen Verbindung dieser Zeichen durch Urtheile. Er hat diesen Standpunkt der Erfahrung näher dadurch bestimmt, dass er von den äusseren Wahrnehmungen ausgeht, eine Entscheidung, die darauf gegründet ist, wie er nun einmal die Welt ansieht und wie der grosse Zug der Wissenschaft damit übereinstimmt. Die Kritik dieser äusseren Wahrnehmungen, wie sie in den von Demokrit ausgehenden antiken Denkern vorlag und von Galilei fortgebildet wurde, erkannte in dem corpus motum die objektive äussere Ursache dieser Wahrnehmungen. Der Gegenstand der Wissenschaft sind die Körper; denn auch die Bewusstseinsvorgänge treten in unserer Erfahrung nur an Körpern auf. Wir nennen das Körper, was unabhängig von unserm Denken besteht und mit einem Raumtheil zusammenfällt, d. h. ihn erfüllt. Der Körper und die an ihm stattfindende Bewegung sind die einzige Ursache all der Unterschiede, welche an den Erscheinungen auftreten. So können auch die Bewusstseinszustände nur als Bewegungen in den inneren Theilen des organischen Körpers begriffen werden.

Unter diesem Gesichtspunkt entsteht eine neue und höhere Stufe der materialistischen Metaphysik. Die Zustände des Bewusstseins sind nicht, wie die antike Atomistik angenommen hatte, in den Eigenschaften einer besonderen Klasse von Atomen gegründet, sondern sie sind die Funktion des organischen Körpers, und sie können aus den Beziehungen der in seinen Theilchen stattfindenden Bewegungen begriffen werden. Die Begründung dieses neuen materialistischen Standpunktes vermittelst der deutlicheren Begriffe von der Bewegung, von der Wahrnehmung und von der Einrichtung des organischen Körpers ist die Aufgabe, welche Hobbes bis zum Anfang der vierziger Jahre aufgelöst hat. Seine späteren Schriften fügen zu dem, was er damals niedergeschrieben hat, in dieser Rücksicht, wenn man zwischen den Zeilen der politischen Erstlingsschrift lesen darf, die zu Parteizwecken mit Vorsicht abgefasst

---

[56]) So schon in dem lateinischen Traktat: Elements app. II p. 251 sq. (ed. Tönnies).

war, nichts Erhebliches mehr hinzu. Dies also ist das zweite Stadium seiner Entwicklung. Er begründet jetzt sein Ideal einer rationalen Rechts- und Staatsordnung, in welche der einheitliche Staatswille, der sich ihm damals noch ausschliesslich in der absoluten Monarchie darstellt, die Einzelsubjekte und die aus ihnen bestehende Gesellschaft im Frieden erhält, durch den Begriff eines allgemeinen mechanischen Zusammenhangs. Denn in einem solchen giebt es nichts als nackte Kräfte: sonach ist die nach Vernunftregeln wirksame absolute Macht, welche das Zusammenwirken der isolirten und gegeneinander wirkenden Einzelkräfte herbeiführt, die oberste Bedingung des politischen Lebens. Und die politische Wissenschaft, die so entsteht, ist eine Dynamik des grossen politischen Körpers; sie kennt keine anderen Werthbestimmungen als diejenigen, welche aus dem Ideal eines sicher funktionirenden mechanischen Systems entspringen. Was Macchiavelli aus historischer Analogie folgerte, wird in dieser neuen politischen Wissenschaft aus dem allgemeinsten Begriff des universalen Mechanismus abgeleitet.

Vergegenwärtigen wir uns den Zusammenhang des neuen Materialismus, wie er damals sich in ihm ausbildete und in dem vorliegt, was wir aus dieser Zeit von ihm haben. Der erkenntnisstheoretische Ausgangspunkt desselben liegt in der Theorie und Kritik der sinnlichen Weltanschauung[57]). Diese war das Correlat der mechanischen Weltansicht. Als solches tritt sie bei Demokrit und in dessen Schule auf. Hier finden sich auch bereits die ersten unbeholfenen Versuche, die Unterschiede in den Sinnesqualitäten aus den Verschiedenheiten in der Beschaffenheit der Atome, ihrer Verbindungen und Bewegungen abzuleiten. Aus der demokritischen Tradition und dem in der mechanischen Naturauffassung gelegenen Postulat einer solchen Theorie erklärt sich, dass Galilei, Hobbes und Descartes ungefähr zu derselben Zeit die Lehre von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten ausbildeten, auch wenn man von der Einwirkung dieser einzelnen Denker auf einander absieht. Die Durchführung dieser Theorie in der Optik ist von Descartes und Hobbes gleichzeitig unternommen worden. Sie beseitigen die Lehre von den immateriellen Bildern und setzen an ihre Stelle die

[57]) Ein äusseres Zeugniss hierfür: Opp. lat. I, XX.

Construktion der Bewegungen, welche von der Lichtquelle zum Auge sich fortpflanzen.

Hobbes ist sich bewusst, dass diese Construktion des mechanischen Zusammenhangs, in welchem die Empfindung entsteht, den Charakter einer Hypothese hat. Alles Naturerkennen geht — und auch hier knüpft er an die nacharistotelische Logik an — von den Phänomenen als Wirkungen auf hypothetisch angenommene Ursachen zurück. Unter der Voraussetzung, dass die äusseren Ursachen in Bewegungen bestehen, kann möglicherweise durch ganz verschiedene Constructionen der Thatbestand der Wahrnehmungen erklärt werden. Solange jedoch eine Theorie von den Ursachen uns den Dienst erweist, über die Wirkungen Rechenschaft zu geben, entspricht sie dem Bedürfniss[58]). Gedanken, welche genau den Ansichten von D'Alembert und denen heutiger Positivisten entsprechen.

Von dieser Hypothese aus müssen nun die Wahrnehmungen sinnlicher Qualitäten als subjektive Phänomene verstanden werden, die in den Sinnen entstehen. Am Anfang des englischen Tractats ist diese Theorie insbesondere aus den Erscheinungen des Gesichtssinnes ebenso einfach als überzeugend nachgewiesen. Das Subjekt, an welchem Farbe und Bild haften, ist nicht der äussere Gegenstand, Licht und Farben sind nichts ausser uns. Sie sind nur die Wirkung, sonach die Erscheinung der Veränderungen, welche der äussere Gegenstand in den Sinnen und dem Gehirn hervorbringt: und sie sind daher die Accidentien des wahrnehmenden Subjektes, nicht aber des Gegenstandes. Dass Bewegungen die äussere Ursache bilden, erweist Hobbes besonders drastisch daraus, dass ein Stoss, der den nervus opticus afficirt, ebenso Lichtempfindungen zur Folge hat, als ein leuchtender Körper ausser uns. Die definitive Begründung dieses Satzes liegt in der Erkenntniss der Verbindung der Bewegungen, welche bis zur Entstehung der Empfindung im Gehirn reichen. Die Bewegung, welche die Oberfläche des Auges trifft, pflanzt sich fort zur Netzhaut, und diese ist nur ein Theil des nervus opticus, so wird sie continuirlich zum Gehirn übertragen[59]). Dass die Sinnesempfindung zu den

[58]) Elements of law (ed. Tönnies) p. 211, 212.

[59]) ib. p. 5 ff.

Accidentien des thierischen Körpers gehört, nicht aber zu denen des Gegenstandes, beweist er aus den subjektiven Sinneserscheinungen, Visionen und Träumen, in deren Studium er neben Descartes die moderne Physiologie vorbereitet.

Wie die Empfindungen in der inneren Substanz des Kopfes entstehen, in einem Bewegungsvorgang, so bilden sich auch im Fortgang der inneren Bewegungen und Reactionen die Gemüthszustände[60]). Sonach sind die Bewusstseinserscheinungen Accidentien des thierischen Körpers. Dächten wir uns geistige Substanzen, so würden sie nicht auffassbar sein, weil sie nicht auf die Sinne zu wirken vermögen[61]). Allgemein ausgedrückt: die uns gegebenen Gegenstände können nur bewegte Körper sein, weil nur solche in den Sinnen erscheinen können. Giebt es nun keine anderen Objekte für uns als Körper, so müssen unter die Accidentien dieser bewegten Körper die Erscheinungen des Bewusstseins fallen; sie sind uns nirgend als an dem thierischen Körper gegeben. Zu demselben Ergebniss führt die mechanische Naturerklärung. Hobbes erzählt selbst, wie er in dieser Epoche den Gedanken verfolgte, Bewegung an Körpern sei die einzige Wirklichkeit des Universums: sie trete gleichsam verkleidet in allen Formen von Wirklichkeit auf[62]). Und wenn er nun den Weg von den Bewegungen zur Empfindung beschreibt, gelangt er zu derselben Folgerung. Es scheint ihm unmöglich, dass durch die Uebertragung der Bewegung auf eine geistige Substanz die Empfindung entstehe. „Denn nichts ausser dem Körper, nämlich dem materiellen, mit Dimensionen begabten und räumlich umschreibbaren Ding, kann bewegt werden“[63]). Das Leben ist sonach eine Bewegung, die im organischen Körper durch die Aussenbewegung hervorgebracht wird. Die Voraussetzung dieser Argumentation liegt in dem allgemeinen Satze, dass eine Bewegung stets nur Bewegung, nichts Anderes hervorbringen könne, sowie eine solche selber nur von einer anderen Bewegung hervorgebracht werden kann. Diese Voraussetzung tritt in ziemlich klarer Formulirung in

60) ib. p. 28 ff.

61) ib. p. 53 ff.

62) Opp. lat. I, LXXXIX.

63) Elements of law p. 229.

einer Stelle des späteren systematischen Hauptwerks (de corp. VI, 5) auf. Die Ursachen der Mannigfaltigkeit der Einzelthatsachen der Welt liegen in universalen und einfachen Thatsachen. Diese lassen sich alle auf Bewegung als die allgemeinste Ursache zurückführen. 'Denn es ist unfasslich, dass Bewegung eine andere Ursache haben könnte als eine andere Bewegung, und ebenso hat die Mannigfaltigkeit der Sinneswahrnehmungen, wie Farben, Töne, Geschmäcker usw. keine andere Ursache als Bewegung': nämlich solche der Aussenobjekte und der inneren Theile des Organismus. Dass 'Veränderung in Bewegung besteht', bedarf keines Beweises. Ganz deutlich endlich sagt Hobbes im 1. Kap. der Schrift De Homine: „Motus enim nihil generat praeter motum". Diese Grundanschauung ist auch in dem weiteren Satz des Hobbes, dass jede Thätigkeit, d. h. jede Bewegung eine Reaction hervorbringen muss, enthalten. Denn die Reaction oder der Widerstand des von der Bewegung betroffenen Körpers kann nur als eine der andringenden entgegengesetzte Bewegung gedacht werden[64]). Ferner beruft er sich für den Ausschluss einer psychischen Substanz aus dem Connex von Bewegung und Empfindung darauf, dass das Thier ebenso der Empfindung fähig ist wie der Mensch[65]).

Diese ganze Theorie erhält nun ihren Abschluss in dem Satz, dass die Bewusstseinszustände Bewegungen sind. In dieser ungeheuren Paradoxie liegt für Hobbes die Auflösung der Aufgabe, die geistigen Zustände den Thatsachen des mechanischen Zusammenhangs einzuordnen. Und hier sind es nun die Begriffe Galileis, welche ihm die Durchführung einer so paradoxen Annahme zu ermöglichen scheinen[66]). Galilei hatte aus den überlieferten Vorstellungen der Kraft den Begriff des Momentes entwickelt, durch welchen der Kraftbegriff für eine strenge Grundlegung der Statik und Dynamik verwendbar wurde. Wenn er das Moment als die forza, efficatia, energia bezeichnet, mit welcher der Motor bewegt und das Bewegte widersteht,

[64]) Opp. lat. I, 178.

[65]) Elements of law p 221.

[66]) Lasswitz, Geschichte der Atomistik II, 216ff, 237f. In diesem ausgezeichneten Werk ist zum ersten Male der Zusammenhang von Galileis Begriffen über die Bewegung mit denen von Hobbes zu gründlicher Darstellung gelangt.

wenn er den Ausdruck Andrang (impeto) mit Vorliebe benutzt, so enthalten diese Ausdrücke den Hintergrund der psychischen Erfahrungen der willkürlichen Bewegung und des Widerstandes. So ist in ihnen der Zusammenhang des Kraftbegriffs mit dem Willensimpuls und der Druckempfindung nicht ganz geschwunden. Jedoch ist der Begriff des Momentes bei ihm aus diesen Beziehungen losgelöst; der in seiner Mechanik verwertete Gehalt dieses Begriffes ist die messbare, im Zeitmoment fixirbare Wirkungsgrösse. Aus diesem Begriff Galileis entspringt der des Conatus bei Hobbes. Dieser Conatus wird von ihm definirt als „motus per spatium et tempus minus quam quod datur, id est determinatur, sive expositione vel numero assignatur". Er verhält sich zu jeder in die Wahrnehmung fallenden Bewegung wie der Punkt zur Linie. Die Conatus besitzen eine Grösse, durch welche sie sich von einander unterscheiden. Aber weder die Zeit, in welcher der Conatus sich vollzieht, noch die Linie, welche er beschreibt, stehen in einem der logischen Ableitung fähigen Verhältniss zu der Zeit, in welcher die messbare Bewegung sich vollzieht, oder der Linie, welche diese messbare Bewegung beschreibt. Dieser Begriff, der auch in der Physik des Hobbes sich als fruchtbar erwies und durch seine Annäherung an den des Differentials in der Geschichte des Naturerkennens von Bedeutung geworden ist, wird nun von Hobbes benutzt, um die Zustände des Bewusstseins unter die Thatsache der Bewegung zu bringen. Empfindung und Begehren fallen unter den Begriff des Conatus; sie sind Reactionen, welche die Aussenbewegungen in dem System von actuellen und virtuellen Bewegungen der kleinsten Theile des organischen Körpers hervorrufen, und die sich noch nicht zur Messbarkeit erheben [67]). So sind Empfindung und Begehren eine Art unräumlicher Erscheinung von Kraft. Dass diese gleichsam in der Kraftform von Bewusstsein und Begehren auftritt, ist bei ihm vermittelt durch seine Grundbegriffe von Conatus und Impetus, welche psychische Analogien nahelegen. Diese Analogien werden dann von ihm weiter verfolgt in seiner Erklärung der Projektion der Bilder sowie in seiner Beschreibung der Gemüthsbewegungen.

---

[67]) Opp. lat. I 317 f., III 40.

So entstand in dem Geiste von Hobbes der Gedanke eines Zusammenhangs der ganzen physischen Welt, in welchem jedes Glied mit dem anderen nach mechanischen Gesetzen causal verknüpft ist. In dem Zusammenhang der Veränderungen ist jedes Glied Bewegung. jede Bewegung kann nur von einer Bewegung erwirkt sein oder eine Bewegung erwirken. Analoge Sätze sind, wie wir später sehen werden, von Geulinx und Malebranche aufgestellt worden. Sie benutzen sie nicht, um geistige Substanzen auszuschliessen, sondern um die Unmöglichkeit der Wechselwirkung zwischen physischen und geistigen Substanzen darzuthun. Spinoza kann ausschliesslich durch die Schwierigkeiten, die in der Annahme einer solchen Wechselwirkung gelegen waren, zu diesem Satze gelangt sein, der bei ihm in der Form auftritt: die Substanz und ihre Modifikationen sind unter dem Attribut der Ausdehnung als der Mechanismus der physischen Welt gegeben. und dieser schliesst psychische Faktoren in seinem Nexus aus. An diesem Punkt begnügen wir uns, ein Problem hinzustellen. 1655 erschien Hobbes' Schrift de corpore, 1658 die lateinische Ausgabe de homine, sonach steht chronologisch der Annahme einer Einwirkung von Hobbes auf diese Lehre Spinozas nichts entgegen. Ferner unterliegt keinem Zweifel, dass er die Schrift De Homine gründlich durchdacht hat, da er sie für seine Affektenlehre verwerthete. Und that er dies, so konnten seinem Scharfsinn die Schwierigkeiten nicht entgehen, welche in der Auffassung der Bewusstseinszustände als Bewegungen gelegen sind. Die Unmöglichkeit, aus dem Begriff des Conatus die Natur der Bewusstseinszustände fasslich zu machen, liegt am Tage. Zugleich aber legten eben die Begriffe von Hobbes die Auffassung nahe, die Bewusstseinszustände als die Innenseite der Bewegungsvorgänge vorzustellen. Wenn nun die aus Descartes fliessenden Beweggründe Spinoza bestimmt haben, zur Theorie des Parallelismus fortzugehen. entsteht das Problem, ob nicht doch in dieser Entwicklung der metaphysischen Begriffe Spinozas von Descartes aus zur Attributenlehre hin die Lehre von Hobbes mitgewirkt haben mag.

Aus der Einordnung der Bewusstseinszustände in den mechanischen Weltzusammenhang folgt bei Hobbes weiter die Lehre von

der Gesetzmässigkeit des geistigen Geschehens und der gesellschaftlichen Thatsachen. Und da so die Erkenntniss dieser Thatsachen eine rein causale ist, so ergiebt sich die Aufgabe, eine affektlose Causalbetrachtung auf die Zustände des geistigen Lebens anzuwenden. Auch hierin ist Spinoza sein Fortsetzer.

3.

Alle diese Einsichten sind im Beginn der vierziger Jahre schon im Besitz von Hobbes, wenn er ihnen auch später erst die strenge, aus dem grossen systematischen Zusammenhange fliessende Formulirung gegeben hat. Eine lange Reihe von Jahren verging, bevor er in der Schrift 'De corpore' die allgemeine Grundlegung seiner Philosophie veröffentlichte. War die merkwürdige Thatsache, dass er eine so lange Zeit diese Grundlegung zurückhielt, nur durch die aktuellen Interessen bedingt, die seine Schriftstellerei leiteten? Wir wissen es nicht; aber offenbar war eine ungeheure Arbeit zu thun, um jene Principienlehre durchzuführen, auch wenn jemand im Besitze der angegebenen Sätze war. Diese Arbeit ist derjenigen vergleichbar, in der Kant während eines langen Zeitraums seine Kategorienlehre entwickelte. Galilei und Descartes hatten die überlieferte Theorie festgehalten, dass die Kategorien von Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung die im Bewusstsein enthaltenen apriorischen Bedingungen sind, aus deren Anwendung auf das Gegebene unsere Erfahrungen und Erkenntnisse entspringen. So waren ihnen die Grundbegriffe des Naturerkennens durch jene allgemeinen metaphysischen Kategorien bedingt. Hobbes unternimmt eine vollständige Umkehrung dieser herrschenden metaphysischen Denkart. Er will eine Kategorienlehre durchführen, die seinem strengen sensualistischen Standpunkte entspricht. Aus der äusseren Wahrnehmung leitet er die Kategorien ab. Aber die Aufgabe, die er sich stellt, reicht noch weiter. Der Gang der mathematischen Naturwissenschaft vom Abstrakten zum Concreten, von den einfachen und allgemeinen Begriffen — seinen Universalien — zu den complexen Thatsachen, in denen jene enthalten sind, ist auch ihm eine Nothwendigkeit für die mathematische Naturwissenschaft. So muss er von seinem Sensualismus aus sich den

Weg bahnen zu der construktiven Methode, die auf dem Boden der idealistischen Theorie erwachsen war. Dies war unter seinen Leistungen vielleicht die mühsamste und die langwierigste. In ihr schuf er diejenige Position, welche dann die leitenden Köpfe der mathematisch-naturwissenschaftlichen Philosophie in dem Frankreich des 18. und 19. Jahrhunderts festgehalten haben, von D'Alembert bis Comte. Sie liegt in der Verbindung einer empiristischen Erkenntnisstheorie mit einem Aufbau des Wissens, der vom Abstrakten zum Concreten vermittelst möglichst einfacher Principien vorwärts schreitet.

Seine ganze Gedankenarbeit war aber seit dem Erscheinen der Essays von Descartes durch das merkwürdige Verhältniss von innerem Gegensatz und zugleich von starker Beeinflussung gegenüber diesem überlegenen Kopfe bedingt. Die Dioptrik, die Meditationen, der mächtige Aufbau einer universalen Wissenschaft in der Schrift über die Principien, der nur bis zu den organischen Wesen emporgeführt war und nun so als Torso dastand — ebenda abgebrochen, wo die Hauptarbeit von Hobbes begann: die in diesen Schriften enthaltenen grossen Leistungen sind Hobbes immer gegenwärtig gewesen. Und diese Einwirkung macht sich nun auch offenbar geltend in der näheren Bestimmung und Vertheidigung des Ausgangspunktes seiner ganzen Philosophie vermittelst der phänomenalistischen Fassung, welche er diesem Ausgangspunkte gegeben hat. Wohl lagen in der Richtung auf die Betonung des phänomenalen Charakters der Aussenwelt schon die Erklärungen unserer Wahrnehmung von Qualitäten aus Bewegungsvorgängen; sie hatten den Gegenstand unablässiger Beschäftigung von Hobbes lange Jahre hindurch gebildet[68]). Doch möchte ich annehmen, dass die allgemeine Fassung des phänomenalistischen Satzes in der Auseinandersetzung mit Descartes entstanden ist. Sie wurde zunächst durch die Uebersendung der Meditationen und die Abfassung der Einwände gegen sie ver-

[68]) Dies ist von Tönnies durch die Untersuchungen der Manuscripte von Hobbes nachgewiesen worden. Wie weit die Versuche solcher Erklärung zurückreichen, ist aus diesen Urkunden nicht festzustellen; doch ist kein Grund, an der eigenen Angabe des Hobbes zu zweifeln, nach welcher er schon etwa 1630 den Gedanken fasste, dass das Licht ein subjectives Phänomen sei, welches in äusseren Bewegungsvorgängen seinen Grund habe.

anlasst. Die beiden liebten sich nicht. Hobbes war verstimmt, dass ihm Descartes in seiner Dioptrik mit der Begründung der Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten zuvorgekommen war. So verwunderlich argwöhnisch war er gegen den stolzen Einsiedler, dass er Mersenne verbot, von dem bevorstehenden Druck seiner Schrift de cive dem Descartes Mittheilung zu machen: dieser werde 'die Herausgabe sonst hintertreiben'. Das Bewusstsein des nie versöhnbaren Gegensatzes ihrer Weltansichten durchdrang sie ganz. Und dennoch konnte Hobbes nicht umhin, nachdem er sich in der Entgegnung zu den Meditationen mit dem phänomenalistischen Ausgangspunkt des Descartes und mit dem Schluss von ihm aus auf die seelische Substanz ziemlich ungeberdig auseinandergesetzt hatte, das Ergebniss dieser Auseinandersetzung in die Schrift de corpore aufzunehmen. Den phänomenalistischen Ausgangspunkt musste er gelten lassen, aber zugleich musste er doch unternehmen, von ihm den Uebergang zu gewinnen zu seinem Satz: Körper und ihre Bewegungen sind das Allein-Wirkliche. In den Einwendungen gegen die Meditationen erkennt er den Ausgangspunkt des Descartes als richtig an; der Act des Denkens setzt ein Subject voraus. Da wir aber den Zusammenhang der Bewegungen nur als an Körpern stattfindend begreifen, ist es nothwendig, den Körper als Subject des Denkens aufzufassen. Er folgert ferner in diesen Einwendungen gegen Descartes aus dem Nominalismus das Recht seiner materialistischen Lehre. Unser Denken ist nur Verknüpfung von Namen, diese sind Zeichen für Bilder, und die Bilder hängen vielleicht — 'und das ist meine Meinung' — von der Bewegung in den Organen des Körpers ab. 'Der Geist ist dann nur eine Bewegung in gewissen Parthien des organischen Körpers.'[69])

Dem entspricht, dass er auch in seinem Hauptwerk den Ausgangspunkt im Bewusstsein anerkennt, jedoch zugleich unternimmt, von ihm aus das System der bewegten Körper in Einschränkung auf das Erfahrbare als den ausschliesslichen Gegenstand der Erkenntniss zu erweisen.

---

[69]) So in den vier ersten Objectionen des Hobbes im Anhang der Meditationen.

4.

Der Zusammenhang des Systems, wie er in den drei lateinischen Hauptschriften vorliegt, hat eine geschichtliche Bedeutung, welche über die neue Fassung des Materialismus und des auf das Eigeninteresse gegründeten Naturrechts hinausreicht. Eine der grossen Stellungen des Erkennens zur Wirklichkeit ist von Hobbes auf der Stufe der mechanischen Naturerkenntniss des 17. Jahrhunderts in vollständiger systematischer Entwicklung durchgeführt worden. Dieser Typus der Weltansicht entsteht, wenn die Philosophie in dem Studium der Aussenwelt ihren Ausgangspunkt nimmt. Realisirt sich doch in den Naturwissenschaften zuerst und am vollkommensten der Begriff einer Erkenntniss des Causalzusammenhangs nach Gesetzen. Die Einheit aller dieser Erkenntnisse als Philosophie schränkt sich dann im Sinne der positiven Wissenschaften ebenfalls auf Causalerkenntniss ein. Sie ordnet in irgend einer Form den physischen Thatsachen die geistigen unter, dem unermesslichen physischen Zusammenhang des Universums nach Gesetzen den eingeschränkten und scheinbar des gesetzlichen Zusammenhanges entbehrenden Kreis der psychischen Thatsachen. Comte findet hierin ein Merkmal derjenigen Philosophie, die er als positiv bezeichnet. „Die positive Philosophie ordnet den Begriff der Menschen dem der Philosophie unter.“ „Das unmittelbare Studium der Welt hat allein den grossen Begriff von Naturgesetzen hervorbringen und entwickeln können, welcher die Grundlage aller positiven Philosophie ist. Indem sich dieses Studium auf mehr und mehr unregelmässige Vorgänge ausdehnte, musste es endlich auch auf das Studium des Menschen und der Gesellschaft, als letztes Ganze seiner vollständigen Verallgemeinerung angewendet werden“ [70]).

[70]) Philosophie positive, cap. 40. Vgl. auch I[1], p. 14 u. Politique positive, I, p. 47. Im 55. Kapitel erkennt Comte die ausserordentliche Bedeutung von Hobbes an: „Die negative Philosophie hat zu ihren wahren Vater den berühmten Hobbes; die wichtigsten kritischen Ansichten, die man den Philosophen des 18. Jahrhunderts zuschrieb, rühren von ihm her.“ Ebenso Comte, letres à J. St. Mill p. 60. Aber seiner falschen Construktion entsprechend, hebt Comte auch an ihm und seinen philosophischen Zeitgenossen die zersetzende Wirkung des metaphysischen Geistes hervor. Als ob diese Männer des 17. Jahrhunderts nicht zugleich die Ideen von der Solidarität der auf das Wissen gegründeten

So allgemein ausgedrückt, enthält dieser Standpunkt viele Möglichkeiten seiner systematischen Durchführung in sich: vor allem in Bezug auf seine Grundlegung, auf die Art der Unterordnung des Psychischen und damit zusammenhängend auf die Methode der Erforschung desselben, endlich in Bezug auf die Möglichkeiten, aus den in der Gesellschaft bestehenden Causalverhältnissen die moralischen Gefühle, die Rechtsinstitute und die Struktur des politischen Lebens abzuleiten. Eine innere Dialektik treibt innerhalb dieses Typus der Weltanschauung besonders in Bezug auf diese Hauptpunkte von einem Versuche der Lösung zum anderen. So gehen in Bezug auf die Unterordnung des Psychischen in den französischen Schriften des 18. Jahrhunderts der Materialismus, die pantheistische Evolutionslehre und der skeptische Positivismus D'Alemberts in einander über. Ebenso ist die Möglichkeit eines Studiums der Gesetze des psychischen Lebens auf Grund der Analyse der psychischen Thatsachen, unabhängig von dem Zusammenhang der physischen Thatsachen, wie sie auch Hobbes behauptete, ein Gegenstand des Streites zwischen diesen Schulen. Eine Dialektik noch tieferer Art vollzieht sich innerhalb der Grundlegung dieses Standpunktes. Für Demokrit und seine Schule ist der physische Mechanismus das im Denken Erfassbare, φύσει Existirende, im Gegensatz zu den Phänomenen. Aber der skeptische Geist, den Demokrit in diesem Satz der Anforderung des Naturerkennens unterwarf, machte sich ihm gegenüber doch wieder in der Begründung der Naturerkenntniss geltend. Schon im Alterthum geschah das besonders in der Wahrscheinlichkeitslehre des Carneades und ihren Anwendungen auf die positiven Wissenschaften. Insbesondere aber ist seit der Erneuerung der Skepsis und der aus ihr hervorgehenden Position des Descartes allen Stellungen innerhalb dieser Weltanschauung gemeinsam die kritische Grenzbestimmung der Erkenntniss, die Einschränkung derselben auf die endlichen Erscheinungen, das zunehmende Bewusstsein von dem phänomenalen Charakter der Aussenwelt. Von keiner Aufgabe aus aber hat die Dialektik, welche in diesem Typus der Weltanschauung enthalten ist, eine solche Mannigfaltigkeit von Lösungs-

Kultur und von dem Fortschreiten der Menschheit durch die Wissenschaften geschaffen hätten, die für den Aufbau seiner eigenen Ideen so wichtig sind.

versuchen hervorgebracht, als von der letzten grössten und schwierigsten aus: es soll aus dem Causalzusammenhang der socialen Welt die Ordnung der Werte, der Zwecke und der Güter abgeleitet werden.

Hobbes ist der erste Denker, der in der modernen Zeit diese Weltansicht durchgeführt hat, und zwar in den Schranken des materialistischen Dogmas. Er hat den drei entscheidenden Problemen gegenüber, die in ihr enthalten sind, neue Lösungen gefunden. Er ist auch darin Comtes Vorgänger, dass ihre Anwendung auf die menschliche Gesellschaft und deren Zusammenhang nach Causalgesetzen ihm das Wichtigste gewesen ist. Er ist in bedeutsamerer Weise noch als Gassendi das Mittelglied, welches die atomistischen Schulen des Alterthums, ihre induktive Logik, ihre mechanische Physik, ihre natürliche Geschichte des Menschen und ihr radicales Naturrecht mit dem Materialismus und Positivismus des 18. und 19. Jahrhunderts verknüpft.

Der Begriff der Philosophie, wie ihn Hobbes erfasst, ist im Geiste des 17. Jahrhunderts: universale Wissenschaft. „Ich frage, wie viele Wissenschaften giebt es?“ „Es giebt nur Eine universale Wissenschaft, diese nennen wir Philosophie, und ich definire sie folgendermassen: Philosophia est accidentium quae apparent, ex cognitis eorum generationibus, et rursus ex cognitis accidentibus, generationum quae esse possunt per rectam ratiocinationem cognitio acquisita“ [71]). Dieser Begriff entspricht dem Grundgedanken des 17. Jahrhunderts. Die positiven Forschungen werden Philosophie, indem sie in den Zusammenhang einer Ableitung aus den allgemeinsten Wahrheiten, welche sich auf alle Gebiete der Erkenntniss beziehen, eintreten. Sobald dann später diese Wahrheiten als Abstraktionen aus den Phänomenen, welche zur Darstellung der Relationen zwischen denselben am besten geeignet sind, aufgefasst wurden, was durch D'Alembert und Lagrange endgiltig geschah, war der Begriff der Philosophie fertig, wie er bei Comte vorliegt. Der Fortgang vom Abstrakten zum Concreten, sonach die Bedeutung allgemeiner und

[71]) Dies ist die letzte Fassung in der examinatio et emendatio mathematicae hodiernae. Op. lat. IV, 26; schon im System inhaltlich übereinstimmend I, 2.

nothwendiger Wahrheiten für die Begründung der Wissenschaften ist ein bleibendes Ergebniss der Philosophie des 17. Jahrhunderts. und nur der Umfang, der Ursprung und die erkenntnisstheoretische Tragweite dieser einfachen und allgemeinen Wahrheiten bilden die Streitfrage zwischen den verschiedenen Richtungen der modernen Philosophie.

Der zweite Hauptsatz von Hobbes ist: diese Eine und universale Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstand den Inbegriff der in der Wahrnehmung gegebenen Thatsachen, zu ihrem Ziel die Erkenntniss der Ursachen, ihre Mittel aber sind die durch Worte bezeichneten definirten Begriffe, welche die Dinge repräsentiren[72]).

„Urtheil (Satz) ist die Rede, welche aus der Verknüpfung zweier Namen besteht, durch welche der Sprechende die Erkenntniss ausdrückt,“ „der zweite Name“ (Prädikat) „sei Name desselben Dings, das auch vom ersten Namen“ (Subjekt) „bezeichnet worden war; oder der erste Name werde umfasst vom zweiten“[73]). Methode ist dann der kürzeste Weg zu der Erkenntniss, welches die Beschaffenheit der Ursachen sei, welchem Subjekt sie innewohnen, auf welches sie wirken, und wie sie den Effekt hervorbringen[74]). Dies Alles war in dem Nominalismus enthalten. Auch haben schon die nacharistotelischen Schulen, auf welche der Nominalismus sich gründete, die Erkenntnissaufgabe als Rückgang von den Phänomenen zu ihren Ursachen, welche durch Denken zu ergänzen sind, im Sinne des Demokrit, gefasst. Nun greift Baco ein, von welchem Hobbes doch stark beeinflusst ist. Das Erkennen löst die complexen und singulären Thatsachen der Natur in die einfachen universalen Thatsachen auf. welche die

---

[72]) Er betont die Willkür, die in jeder Zusammenfassung von Thatsachen unter dem definirten Begriff liegt, ganz im Sinne des νόμῳ im antiken Verstande, und wenn er das Moment der Uebereinkunft in ihrer Feststellung hervorhebt, so sind wir in der Denksphäre, die Cicero uns repräsentirt. Dahinter steckt dann das Problem, wie die Eintheilung der Begriffe zu immer grösserer Allgemeingiltigkeit erhoben werden könne, da sie doch die schematische Grundlage aller allgemeinen Urteile (Gesetze) über das Wirkliche bilden. Dies Problem erfasste die Logik erst in Schleiermacher, und es fand in Sigwart eine scharfsinnige Lösung.

[73]) I. 27.

[74]) I, 59.

wirklichen Ursachen der Naturerscheinungen bilden[75]). Hierin ist der zweite Satz jeder positivistischen Philosophie enthalten. In ihm wird die empiristische Erkenntnisstheorie so bestimmt, dass sie die geeignete Grundlage für die positivistische Fassung des Naturalismus im Zeitalter der mathematischen Naturwissenschaft werden kann. Näher stimmen in der Auffassung der allgemeinen Urtheile als Darstellung der Relation von Zeichen, welche Erscheinungen repräsentiren. Hobbes, D'Alembert und Turgot überein.

Der dritte Hauptsatz von Hobbes ist eine Anticipation des Satzes von Comte, der den Ausgangspunkt seiner Classifikation der Wissenschaften und der auf sie gebauten Erkenntniss ihres gesetzmässigen Fortschrittes bildet. Es giebt eine natürliche Ordnung der Wissenschaften: sie ist durch den Zusammenhang bestimmt, in welchem jede in der vorhergehenden ihre Voraussetzung hat. Und zwar hat Hobbes die so entstehende Classifikation stets zu verbessern und zu vervollständigen gesucht[76]). Die allgemeinsten Phänomene oder Accidenzien, d. h. Fähigkeiten des Körpers, in Sinnesorganen Wirkungen hervorzubringen und so auf-

[75]) I, 60 ff. Die Methodenlehre Bacons ist in ihrer Stärke wie in ihrer Schwäche der Ausdruck seines naturwissenschaftlichen Verfahrens selber. Die Korpuskulartheorie, welche seine Naturforschung bestimmt, enthielt in sich das Problem, die Lehre von den Bewegungen fortzubilden, da sie nach ihr die objektiven Ursachen aller Veränderungen sind. Bacon hat das richtig erkannt. Der Proteus der Natur würde nach seiner Erkenntniss gefesselt werden, wenn die Gattungen der Bewegung richtig aufgefasst und unterschieden wären. Auch sind seine nächsten methodischen Grundbegriffe zutreffend: das dissecare naturam, die Analysis der Natur, ist der Weg, die complexen Naturdinge erkennbar zu machen; und zwar müssen die Objekte zunächst in sinnlich wahrnehmbare „Naturen" zerlegt werden, welche auf ihre regelmässigen Bedingungen zu reduciren sind: diese sind Bewegungen, und die drei Methoden der Induktion dienen der exakten Bestimmung dieser Formen der Natur, welche das eigentliche Problem der Naturerkenntniss bilden. So liegt seine Stärke in der Bestimmung des Ziels der Induktion im Gesetz, als einem Universale, das in den Einzelthatsachen enthalten ist. Seine Schwäche liegt in dem starren Begriff der Naturform als des Inhaltes des Gesetzes. Er bleibt vor einer allgemeinen mathematisch gefassten Bewegungslehre, der Leistung Galilei's, stehen. Indem Hobbes von Galilei ausgeht, überwindet er die methodische Schranke Bacons.

[76]) I, 10, 60 ff., II, 137 ff., III, 66 ff., IV, 26 ff.

fassbar zu werden[77]), sind in dem Zusammenhang der Bewegungen gegründet. Die Ursache aller allgemeinen und einfachen Thatsachen ist die Bewegung[78]). So geht er von der Bewegung als der Grundthatsache[79]) aus, oder vom Körper, dessen Grundeigenschaften Grösse und Bewegung sind; Mathematik ist die am meisten fundamentale und vorbildliche Wissenschaft, die Mechanik ist von ihr abhängig, und Alles, was wir in Astronomie, Erdbeschreibung, Zeitrechnung etc. erlangt haben, verdanken wir ihr. Die nächste Wissenschaft, welche der Mathematik und Mechanik folgt, die Physik, erklärt Licht, Farbe, Ton, Wärme etc. aus den Bewegungen der kleinsten Theile der Materie[80]). Auch der weitere Fortgang im Zusammenhang der Wissenschaften ist ganz positivistisch gedacht. Die Naturwissenschaften werden nun zum Vorbild für das Studium des Menschen und der Gesellschaft. Die Natur des Menschen wird an der Gesellschaft studirt, nämlich von der Rechtsordnung aus rückwärts gehend auf ihre Bedingungen in der Natur des Menschen. Die Gesetzmässigkeit der menschlichen Handlungen gilt als die Voraussetzung für jede Erweiterung der Erkenntniss auf die Gebiete des Geistes und der Gesellschaft. In dieser Anwendung naturwissenschaftlichen Denkens auf Geist und Gesellschaft sah er seine eigenste That[81]).

Er ging nun aber von diesen Sätzen zurück auf einen obersten, auf welchen er seine ganze wissenschaftliche Construktion des Universums gründete.

Dieser bestimmt noch tiefer den Fortgang von dem bisherigen Naturalismus zu der in gewissem Sinne positivistischen Fassung der Weltanschauung bei Hobbes. Ich will den Satz hier zunächst allgemein als den von der Phänomenalität der in der Wahrnehmung gegebenen Objekte bezeichnen. Hobbes selbst beruft sich auf Plato als seinen Vorgänger. In der Philosophie der Zeit selbst lagen Nöthigungen stärkerer Art. Die Theorien von der Subjektivität der Sinnesqualitäten, der phänomenalistische Ausgangs-

---

77) I, 91, III, 280.

78) I, 62.

79) I, 62 ff.

80) I, 64. Zwischenglieder zwischen philosophia naturalis u. civilis III, 67 ff.

81) Besonders II, 137 ff.

punkt des Descartes und die Auseinandersetzung des Hobbes führten über den dogmatischen Naturalismus hinaus.

Der zweite Theil der systematischen Darstellung von Hobbes in der Schrift de corpore ruft ihrem Leser die Discussion von Hobbes mit Descartes in die Erinnerung zurück, obwohl Hobbes ihrer keine Erwähnung thut. Hobbes hat die Logik hinter sich. Die Darstellung der ersten Philosophie soll beginnen. Die merkwürdige Stelle ist oft besprochen worden. Versuchen wir, sie aus dem bisher entwickelten Zusammenhang seiner Sätze zu interpretiren.

„Den Anfang der Naturlehre werden wir am besten (wie oben gezeigt ist) von einer Verneinung, nämlich von der Fiktion einer Aufhebung des Universums nehmen.“ Er beruft sich hier, wie ich denke, auf die Vorrede seines Werkes. In dieser entwickelt er seine Methode. Die logische Arbeit des Philosophen muss schaffen wie der Künstler oder wie Gott selbst, der das Chaos sondert und ordnet. In der Logik entzündet die Philosophie zuerst das Licht der Vernunft. Nun baut sie die Welt auf als vernunftmässigen Zusammenhang in der ersten Philosophie, welche die allgemeinsten Grundverhältnisse der Wirklichkeit in eindeutigen Begriffen entwickelt, dann in der Geometrie, welche die räumliche Ausdehnung zergliedert; ihr folgen Mechanik, Astronomie, Physik, dann die Wissenschaft vom Menschen und endlich die von der Gesellschaft[82]).

Mit dieser Ansicht ist der von ihm citirte Anfang seiner ersten Philosophie einstimmig. Die wirkliche Welt wird von ihm aufgehoben, damit er sie gleichsam schrittweise wieder entstehen lassen könne. Indem er das aber thut, verbleibt permanent das Bewusstsein, dass er von allgemeinsten Vorstellungen ausgeht, welche den Rückstand der Erfahrungen bilden. Durch diese Aufgabe, vom Rückstand der uns gegebenen Objekte, nämlich dem Raumbilde, aus gleichsam zum zweiten Male die Welt wieder aufzubauen im Bewusstsein und in den abstrakten Sätzen der Wissenschaft, ist „der Ausgangspunkt der Naturwissenschaft“ gegeben. Diesen „nehmen wir am besten, wie oben“ (nämlich in der Vorrede)

[82]) Hobbes Opp. lat. I, De corpore in dem Vorwort.

„gezeigt ist, in einer Abstraktion, nämlich in der Fiction einer Aufhebung der gesammten Wirklichkeit." Was bleibt dann als Gegenstand des Philosophirens übrig? „Es bleiben für diesen Menschen" (welcher diese Abstraktion vollzogen hat) „die Vorstellungen der Welt und aller Körper, welche er vor der Aufhebung mit Augen erblickt oder mit andern Sinnen aufgefasst hatte, d. h. es bleiben ihm Erinnerung und bildliche Vorstellung von Grössen, Bewegungen, Tönen, Farben etc., sowie ihrer Ordnung und ihrer Theile zurück." „Obwohl dies alles nur Vorstellungen und im Sinnesvorgang gegründete Erscheinungen (Phantasmata) sind (innere Zustände des bildlich Vorstellenden), so werden sie trotzdem als äussere Objekte erscheinen, welche von dem Vermögen und der Macht des Geistes durchaus unabhängig sind. Dieser Mensch, von dem wir sprechen, wird nun diesen erinnerten Gegenständen Namen zuschreiben, er wird sie zerlegen, zusammensetzen." Alles aber wird nur stattfinden an den Bildern, die sich als Erinnerungen auf Vergangenes beziehen[83]).

Der Zusammenhang, in welchem diese Sätze von Hobbes gedacht sind, erklärt, dass Hobbes unbefangen diesem seinem Menschen Erinnerungen an frühere wirkliche Erfahrungen zuschreibt. Es kommt ihm nur darauf an, aus den letzten und abstraktesten Rückständen der Wirklichkeit ihn diese wieder aufbauen zu lassen.

Nun aber treten erst die Sätze auf, welche seinen phänomenalistischen Standpunkt deutlich aussprechen. „Wenn wir unsern Geist aufmerksam auf das richten, was wir im Erkenntnissvorgang thun, so sind auch bei dem Fortbestand der Objekte nur unsere Bildvorstellungen der Gegenstand unserer logischen Operationen. Denn wenn wir die Grössen oder die Bewegungen des Himmels oder der Erde berechnen wollen, steigen wir nicht in den Himmel, um ihn in Theile zu zerlegen oder seine Bewegungen zu berechnen, sondern wir thun das ruhig in unserer Studirstube. Sie können aber in doppelter Hinsicht Objekte der Erkenntniss werden, nämlich als innere wechselnde Beschaffenheiten der Seele, und so werden sie betrachtet, wenn es sich um die Fähigkeiten der Seele handelt, oder als Bilder der äusseren Gegenstände,

[83]) De Corp. II, cap. 7, § 1. Opp. lat., I, 81 ff.

nicht als ob sie existirten, sondern sie erscheinen als existirend, d. h. ausser uns bestehend, und so wollen wir sie nun betrachten"[84]). Diese Sätze sprechen ganz klar aus, dass die Körper nur Erscheinungen im Bewusstsein sind, dass sie eine doppelte Betrachtungsweise zulassen, und dass die ganze Philosophie von Hobbes darauf beruht, ihren objektiven äusseren Zusammenhang zum Ausgangspunkt des philosophischen Denkens zu machen. Zugleich aber erkennen diese Sätze die Berechtigung einer zweiten Betrachtungsweise, nämlich der psychologischen, introspektiven an. Dies ist in Uebereinstimmung mit der wichtigen Stelle, nach welcher auch aus dem empirischen Studium der menschlichen Gemüthsbewegungen die Philosophie des socialen Körpers abgeleitet werden kann[85]). Ja die Sätze am Anfang der ersten Philosophie sind in Beziehung auf diese Ergänzung der physischen durch die introspektive Methode gedacht. Die Anerkennung dieser letzteren musste ihm ja schon aus dem Gang seiner eigenen Erforschung des socialen Körpers sich ergeben. Eben so gewiss war ihm aber, dass in der vollkommenen Methode Psychologie und Socialwissenschaft in den Zusammenhang des Studiums der Aussenwelt eingeordnet werden müssten[86]). Denn nur durch diese objektive deduktive Methode werden ja die inneren Zustände zu begrifflicher Erkenntniss gebracht, d. h. als Modifikationen der Bewegung abgeleitet.

Fragt man nun, warum Hobbes sich berechtigt glaubt, ausschliesslich diese zweite Betrachtungsweise in der Grundlegung seiner Philosophie anzuwenden, so hat er schon in den Einwendungen gegen Descartes hierauf geantwortet. Die Körper bilden den einzigen Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntniss und unser Denken kann als das Produkt physischer Vorgänge verständlich gemacht werden. Die Logik als erster Theil seines Systems zeigt, dass die Aufgabe der Philosophie, die Phänomene aus Begriffen von ihren Ursachen zu erklären und aus diesen dann vorwärts weitere Schlüsse auf mögliches Geschehen zu machen, nur auf diesem objektiven Standpunkt mathematischer und mechanischer Naturerklärung möglich ist.

84) ib.
85) I, p. 65f.
86) I, p. 64 u. 65f.

Denn nur von hier aus ist das Verfahren möglich, welches einfache und allgemeine gesetzliche Verhältnisse als die wahren Ursachen der Erscheinungen aufzeigt.

Diese allgemeine Theorie empfängt bei Hobbes eine besondere Bestimmtheit durch den höchst fruchtbaren Satz: wir erkennen mit Gewissheit nur in den Wissenschaften, welche ihren Gegenstand construiren aus den im erkennenden Subjekt gelegenen Construktionsbedingungen [87]. Alsdann werden die Eigenschaften der Dinge aus ihrer Erzeugung selbst begriffen. Es wird sich nun zeigen, dass die abstrakten Vorstellungen von Raum, Zeit, Zahl und Bewegung, welche vom Phänomen des bewegten Körpers abgezogen sind (Phantasmata), die Construktionsmittel des Denkens sind, das seine Gegenstände erzeugt. Nur so weit sie reichen, ist also eine sichere und allgemeine Erkenntniss möglich. Denn nur die begriffliche Konstruktion ermöglicht Erkenntniss, nur die in der Raumvorstellung gegründeten Prinzipien — und die Raumvorstellung ergab sich als die allgemeinste und erste Grundlage — ermöglichen eine begriffliche Konstruktion, und unter den Gesetzen der Raumvorstellung steht nur der bewegte Körper, von welchem die Raumvorstellung abgezogen ist. So ergiebt sich auch von diesen erkenntnisstheoretischen Sätzen aus, dass die Aussenwelt der ausschliessliche Gegenstand einer sicheren Erkenntniss von Regelmässigkeiten am Wirklichen ist.

Die in dieser Grundlegung enthaltene oberste Einsicht stammt aus der nacharistoteletischen Logik und Erkenntnisslehre. Das wissenschaftliche Denken hat die Phänomene zu seinem Stoff, und schliesst von diesen auf die Ursachen. Phänomen nennt sonach Hobbes jede im Bewusstsein auftretende objektive Thatsache. Allen Phänomenen ist gemeinsam, dass sie als ausserhalb des vorstellenden Subjectes bestehend in diesem auftreten [88]. Hieraus folgt, dass unter dem höchsten philosophischen Gesichtspunkt die äusseren Objekte aufgefasst werden als nicht existent, sondern als existent erscheinend [89].

---

[87] Hobbes E. W. VII p. 183 f.

[88] Op. lat. I p. 82.

[89] ib.

Sonach wird das wahrnehmende Bewusstsein von ihm als das oberste Princip aller Erkenntnisse bezeichnet. „Von allen Erscheinungen (Phänomenen) ist eben dies selbst, dass uns etwas erscheint, das wunderbarste; sodass, wenn die Phänomene die Principien für die Erkenntniss alles übrigen sind, der Empfindungsvorgang das Prinzip für die Erkenntniss der Principien selbst ist, und die gesammte Wissenschaft aus diesem Empfindungsvorgang abgeleitet werden muss; daher es für die Erforschung der Ursachen des Empfindungsvorgangs einen Ausgangspunkt in einem andern Phänomen, das ausserhalb dieses Vorgangs läge, nicht geben kann." Der Sinn, in welchem wir den Empfindungsvorgang auffassen, ist die Fixirung des Innewerdens dieses Vorgangs im Gedächtniss[90]). In diesen Sätzen ist so klar als möglich die Relation des Inbegriffs der erscheinenden Objekte auf das Bewusstsein, dem sie erscheinen, ausgesprochen. Damit ist der Satz der Phänomenalität von Hobbes an die Spitze seiner Philosophie gestellt. Auch konnte er nicht anders denken. Denn wenn er den erscheinenden Objekten Existenz zuschreiben würde, so wäre damit auch die Existenz ihrer Qualitäten behauptet. Die Bilder sind nicht die Wirklichkeit. Existent ist ihm das in ihnen Enthaltene, das ihre Construktion möglich macht. Wir construiren aber, indem wir die universalia, d. h. die einfachen und allgemeinen Begriffe erzeugen, durch welche wir das Einzelne erklären. Im Unterschiede von der blossen cognitio ist dieser synthetische Fortgang der Erzeugung der Erscheinung aus ihrem Grunde, ihrer causa, die scientia in strengem Verstande. Eine solche findet innerhalb des Naturerkennens soweit statt, als mathematische Ableitung möglich ist. In der Physik treten Bedingungen hinzu, die wir nicht abzuleiten vermögen; daher sie eine Mischung des apriorischen mit dem aposteriorischen Verfahren enthält. Dagegen kann die Socialwissenschaft zu einer strengen scientia erhoben werden, da wir die Principien der Rechtsordnung selbst erzeugen[91]).

Die universalia sind nicht existente Dinge, sondern die

---

[90]) I, p. 316f.
[91]) II, p. 93f.

in diesen enthaltenen Mittel ihrer Construktion. Dasjenige, was in den Objekten enthalten ist und für die Erklärung der Erscheinungen zureicht, ist die objektive Welt, deren Phänomene die im Bewusstsein auftretenden Gegenstände sind. Daraus ergiebt sich als seine zweite oberste Annahme, dass die Bewegung und die Realität des Raumerfüllenden, an dem sie sich vollzieht, sowie der mechanische Zusammenhang nach Gesetzen, die objektive Wirklichkeit ausmachen. So ergiebt sich ihm von dem Satz der Phänomenalität aus die objektive Geltung der Aussenwelt, wie sie in Mathematik, Mechanik, Astronomie und Physik construirt wird.

Indem er sich nun die Aufgabe einer solchen Construktion setzt, bedient er sich einer Fiction, welche sich schon im englischen Tractate vorfindet. Er lässt das von der Aussenwelt isolirte Subjekt aus dem Inhalte seines Bewusstseins den systematischen Zusammenhang der Wirklichkeit hervorbringen. Und hier erkennt er nun, dass die Vorstellungen des Raumes und der Zeit als in der Erfahrung gegründete, aber aus ihr im Geiste erzeugte Gebilde, die allgemeinsten Voraussetzungen einer solchen Construktion ausmachen. Denn der Raum wird nicht vom Naturerkennen aus den Körpern abstrahirt, sondern die Wissenschaft findet ihn vor, sie verlegt den Körper in ihn, der Körper bringt seinen Ort nicht mit sich, sondern er nimmt ihn ein und er verlässt ihn. Ebenso verhält es sich mit der Zeit, „sie ist nicht in den Dingen selbst, sondern im denkenden Geiste zu finden“. Der constructive Geist erschafft dann gleichsam den Körper, nämlich das, was unabhängig von unsrer Einbildung und unsrem Denken den Raum erfüllt. Er ist das Existirende, an welchem die Accidentien auftreten. Und so schreitet er weiter in der Construktion des Wirklichen aus dem Material der Erfahrung. Von hier aus erkennen wir, dass die Aufhebung der Wirklichkeit, von der Hobbes ausgeht, nur ein Kunstgriff der Methode ist und nichts von idealistischer Tendenz in sich enthält.

Wenn wir nun diesen Anfang der neuen Philosophie von Hobbes zusammenfassen, so tritt in demselben bereits der oberste Grundsatz des Positivismus heraus. Zwar sind uns nur im Bewusstsein Phänomene gegeben, aber die Erforschung von Regelmässigkeiten des

Wirklichen hat ihren sicheren Ausgangspunkt nur in der Zergliederung von Ausdehnung, Bewegung, Zeit und Zahl.

Insbesondere ist D'Alembert mit Hobbes an entscheidenden Punkten einverstanden. Auch er gelangt durch Analysis der Phänomene zu den einfachen Vorstellungen von Zahl, Raum, Masse, Bewegung, und rechnendes Denken kommt nun, von ihnen ausgehend, schrittweise zur Erkenntniss der Gesetzmässigkeit der physischen Welt. Noch kritischer als Hobbes, nach der Lage der Zeiten, begründet er auf die Fruchtbarkeit der einfachen abstrakten Begriffe für eine zureichende Erklärung der Phänomene unser Recht, die Existenz einer Aussenwelt anzunehmen und die ihr entnommenen abstrakten Begriffe zu ihrer Erklärung zu verwenden.

Der Unterschied, der ihn und Turgot erkenntnisstheoretisch von Hobbes trennt, erklärt zugleich, warum für Hobbes der Ausgangspunkt in dem Raum und dem bewegten Körper doch noch etwas mehr bedeutet als für irgend einen Positivisten, nämlich materialistische Metaphysik. Obwohl Hobbes erkennt, dass der Raum eine nothwendige Bedingung unsres Vorstellens ist, da Körper nicht ihren Ort im Raum mitbringen, sondern wir die Körper in eine Stelle des Raums als ihren Ort verlegen[92]), so ist ihm dieser Raum doch das Erzeugniss der äusseren Wahrnehmung. Berkeley ermöglicht erst für D'Alembert und Turgot die Möglichkeit, zu denken, Raum, Masse und Bewegung seien subjektive Phänomene. Ferner zweifelt Hobbes so wenig als irgend Jemand vor Locke und Leibniz an der objektiven Giltigkeit von Causalität und Substanz. So ist Ausgehen von der Aussenwelt und materialistisch Denken dieser logischen Natur dasselbe. Wir erfahren nichts, das nicht in diesem Raume einen Ort einnähme. Wenn es reine, d. h. körperlose Geister gäbe, müssten wir auch sie an einen Ort verlegen. Da wir aber unter Ort den Raum verstehen, welcher mit der Grösse eines Körpers zusammenfällt[93]), so ist ein Unkörperliches Nonsens. Ja, er entwickelt alle metaphysischen Grundbegriffe aus dem eines im Raum bewegten Körpers. Wenn ich an ihm keine anderen Accidentien auffasse, als dass sie ausserhalb des Vorstellenden er-

[92]) De corpore II, 7, § 2, Opp. lat. I, 82 f.

[93]) De corpore II, 8, § 5, Opp. lat. I, 93.

scheinen, so bilde ich die Abstraktion: Raum. Existiren ist: ausser uns bestehen, unabhängig von unsrem Vorstellen; und ausser uns sein ist: räumlich sein.

Hobbes begründet nun auf diese Sätze vom Empirismus aus den Fortgang im System der Wissenschaften vom Abstrakten zum Concreten, und auch hierin bereitet er den späteren Positivismus vor. Dieser Raum ist die anschauliche Vorstellung, welche die sinnliche Wahrnehmung der Körper zu ihrer Grundlage hat und von derselben kein anderes Accidens in Betracht zieht, als dass sie ausserhalb des vorstellenden Subjektes erscheinen. Sonach hat die Construktion des gesetzmässigen Zusammenhangs der Erscheinungen einen abstrahirenden Vorgang hinter sich. An dem Körper mit seinen Accidentien sah dieser Vorgang ab von dem Bewusstsein, das an dem Körper auftreten kann, ebenso von den Qualitäten, mit denen die Wahrnehmung ihn ausstattet, dann von der Bewegung, in der er begriffen ist, schliesslich von der Abgrenzung einer widerstehenden Masse, durch die er Einzelkörper ist. Er behielt nur den Raum zurück, in den der Körper eintreten, oder aus dem er austreten kann. Die Construktion nimmt dann das, wovon abgesehen worden ist, in der Abfolge der Wissenschaften successive wieder auf. Und zwar bildet die Gesetzmässigkeit der abstrakteren Wissenschaft jedesmal die Grundlage für die der nachfolgenden mehr concreten. Sonach ist ein Verhältniss der Abhängigkeit bestimmend für die systematische Folge[94]). In allen diesen Sätzen ist Hobbes mit D'Alembert einstimmig. Auch nach D'Alembert bildet der Rückgang von den concreten Körpern zu der Abstraktion von Begrenzungen im Raum, welche den Ausgangspunkt der Geometrie bildet, die Voraussetzung der Anordnung der Wissenschaften, und auch für ihn liegt in dem Fortgang von dem Einfachen, Abstrakten zu dem Concreteren und in der mit ihm gesetzten logischen Abhängigkeit das Prinzip für die Constitution des Zusammenhangs der Wissenschaften.

Für die besondere Stellung von Hobbes, wie sie aus seiner materialistischen Grundconception folgt, ist nun aber die wirklich

---

[94]) Die grundlegende Erörterung dieses Problems im Abschnitt de methodo I, 58ff.

bewundernswerthe Folgerichtigkeit entscheidend, mit welcher er aus seinem inhaltlichen Princip des bewegten Körpers die gesammte Wirklichkeit construirt. Dass diese Wirklichkeit eine Maschine und nichts als eine Maschine sei, das hat auch kein Materialist des 18. Jahrhunderts folgerichtiger als er entwickelt.

Für diese Ableitung ist zunächst erforderlich, dass er auch Zeit und Zahl aus der Auffassung des bewegten Körpers entwickelt. Entstand zunächst die Raumvorstellung durch die am meisten radikale Abstraktion, so kann man nun durch ein anderes Abstraktionsverfahren vom bewegten Körper die Bewegung aussondern: man erhält alsdann als ihren Begriff das Hindurchgehen des Körpers durch verschiedene Stellen des Raumes in stetiger Succession. So bildet sich die Zeitvorstellung als das Phantasma der Bewegung, sofern wir in dieser nur auf das Vorher und Nachher, d. h. die Succession achten. Die Zeit ist nicht das Maass der Bewegung, sondern umgekehrt messen wir vermittelst der Bewegung die Zeit. Weiter entsteht die Zahl ebenfalls durch Abstraktion aus dem Zusammensein der Körper im Raum. Wir theilen, indem wir in Raum oder Zeit etwas Bestimmtes in Betracht ziehen und herausheben. Ein solcher Theil von Zeit oder Raum ist eine Einheit, und Zahl ist die Reihe, in der Einheiten zueinander gefügt werden. Hier ist also das Entscheidende, dass Zeit und Zahl aus der blossen äusseren Wahrnehmung und den logischen Leistungen des Inbetrachtziehens, Vergleichens, Trennens und Zusammensetzens abgeleitet werden. So bedingt seine Grundauffassung die Priorität der geometrischen Vorstellungen und damit die Stellung, welche er im Gegensatz zu Wallis einnahm. An diesem Punkte verbessert D'Alembert die Anordnung der Wissenschaften von Hobbes.

Es ist alsdann eine andere Consequenz derselben prinzipiellen naturalistischen Stellung, dass er nunmehr die der Metaphysik zu Grunde liegenden Kategorien ebenfalls aus der concreten Anschauung des bewegten Körpers ableitet. Verlegt man den Körper wieder zurück in den Raum, so sind durch Abstraction verschiedene Seiten an seiner Vorstellung zu unterscheiden. Existenz ist Bestand für sich, unabhängig von uns. Ferner unterscheiden wir an dem Körper das Subject und dessen Acci-

dentien als dessen wechselnde Zustände, welche in der Sinneswahrnehmung gegeben sind. Entstehung und Untergang sind Namen, welche Veränderungen an diesen Accidentien bezeichnen. Ursache ist, was ein Accidenz hervorbringt oder aufhebt. Diese Accidentien als an Körpern auftretend können nur in Bewegungen bestehen. Es bereitet schon Lockes Kritik des Substanzbegriffes vor, dass diese Grundlegung den Substanzbegriff nur erwähnt, um gegen die Substantiirung von Abstractionen aus Accidentien zu protestiren: der Begriff selbst wird ersetzt durch den des Subjectes, von welchem Accidentien prädicirt werden. An einer späteren Stelle bezeichnet er dann Substanz ausdrücklich als einen blossen Namen für den Körper, sofern an ihm verschiedene Accidentien erscheinen[95]). Daher erklärt er Körper und Substanz für dasselbe, und eine unkörperliche Substanz ist ihm sonach ein Wort ohne Sinn[96]). Ebenso werden andere im scholastischen Denken auftretende Kategorien aus der Thatsache des bewegten Körpers abgeleitet. Damit sind dann die Grundbegriffe der alten Metaphysik allesammt als Abstractionen aus dem als Aussenwelt Gegebenen bestimmt. Und dies ist für eine folgerichtige Entwicklung des Materialismus einer der wichtigsten Schritte gewesen. Aus diesen Principien des Hobbes für die Anordnung der Wissenschaften ergiebt sich der Fortgang, in welchem sie von Hobbes zu einem Zusammenhang geordnet sind, welcher den eigentlichen Körper der Philosophie ausmacht. Die Mathematik ist die abstracteste und allgemeinste Wissenschaft. Ihr steht die Mechanik am nächsten. Die Bewegungen der Massen im Weltraum bilden dann den Gegenstand der Astronomie. Die unsichtbaren Bewegungen der kleinsten Theile, wie sie besonders den optischen und akustischen Erscheinungen zu Grunde liegen, machen das Object der Physik aus[97]). Die nächste Gruppe der Wissenschaften vollbringt dann die Erkenntniss der einzelnen Theile des Erdkörpers, als welcher allein von den Körpern des astronomischen Systems unsrer Unter-

[95]) De civit. christ. c. 34 Opp. lat. III, 280.

[96]) ib.

[97]) Ich übergehe die Abweichungen, welche zwischen den einzelnen Darstellungen der Classification der Wissenschaften (de scientiarum distributione), insbesondere zwischen de homine c. 9 u. IV, 28f. bestehen.

suchung zugänglich ist. Mineralogie, Botanik, Zoologie und schliesslich die Wissenschaften vom Menschen folgen einander.

Diese Anordnung der Wissenschaften zu einem System ist geschichtlich am meisten unter den vergangenen der Anordnung verwandt, welche Plato zuerst in seiner Politie aufstellte, und sie ist vorwärts in weitgehender Uebereinstimmung mit der Anordnung von D'Alembert und Comte. Von den Bestimmungen über continuirliche und discrete Grössen in der Mathematik geht Hobbes vorwärts zur Bewegungslehre. Weiter sind von Mathematik und Mechanik Astronomie und Physik abhängig. Dann folgen die concreten Wissenschaften, welche die Theile des Erdkörpers zum Gegenstande haben. In dieser Anordnung, welche vom Abstracten zum Concreten geht, ist der natürliche Zusammenhang gefunden, welcher als der Ertrag der methodischen Position von Galilei und Descartes bezeichnet werden kann. Bacon, Hobbes und D'Alembert sind alsdann in dem practischen Ziel einig, welches aus dem Bedürfniss nacheinander die Wissenschaften hervortreibt und ihnen beständig innewohnt. Alle drei sind einig in der Aufgabe der Philosophie, welche im Zusammenhang mit der langen Reihe encyklopädischer Werke Bacons Encyklopädie zuerst in ihrer wahren Bedeutung für die Philosophie erfasste und aufzulösen versuchte: diese Philosophie unternimmt, das System der positiven Wissenschaften zu begründen und in dem Umfang, in welchem dies für die Constituirung ihres Zusammenhangs erforderlich ist, in sich zu begreifen. Alle drei gehen vom Studium der Aussenwelt aus, als in welchem die Gesetzmässigkeit des Wirklichen zur Erkenntniss kommt. Nun bleibt Bacon zurück, da er die wahren in Kepler und Galilei gefundenen Grundlagen unseres Wissens noch nicht erkannte und daher in der Inductionsmethodik der spätklassischen Corpuskularphilosophen und stoischen Materialisten rückständig verharrte. Dagegen Hobbes und D'Alembert erkennen nach dem Vorgang Galileis als die grossen Hülfsmittel der Erkenntniss, welche die abstracte Grundlage derselben bilden, die Mathematik und Mechanik. Nur dass D'Alembert sich von seinem Vorgänger darin unterscheidet: in der Algebra erkennt er nach dem Vorgang der grossen Mathematiker die allgemeinste und abstracteste aller Wissenschaften, und er erfasst in der Ab-

hängigkeit des Studiums der Raumgrössen von dem der Relationen discreter Einheiten eines der Grundverhältnisse innerhalb der Abhängigkeit der Wissenschaften von einander. Beide gründen dann die weitere Anordnung der Wissenschaften darauf, dass die Mathematik die Mechanik bedingt und diese beiden dann Astronomie und Physik. Beide sondern von diesen Wissenschaften die Gruppe der mehr concreten, welche der wissenschaftlichen Situation der Zeit nach noch nicht fähig waren, zu den vorhergehenden in festere Verhältnisse der Abhängigkeit gebracht zu werden. Die Stellung der Biologie am Anfang eines neuen Systems von Wissenschaften hat auch D'Alembert noch nicht erkannt, sondern erst Comte hat das positive System von hier aus fortgebildet.

Und nun reicht Hobbes über D'Alembert weg Comte die Hand, indem er zuerst die Wissenschaften des Menschen und der Gesellschaft diesem grossen Zusammenhang einordnet. Das ist der grösste der Fortschritte, die er für den positivistischen Zusammenhang der Wissenschaften vollbracht hat. Schon Hobbes ordnet der Biologie im Princip das Studium der Menschheit und der Gesellschaft unter. Er betrachtet den Menschen von aussen, physisch, und zugleich vermittels der Zergliederung der Gesellschaft und deren Rechtsordnung. Er kämpft für die Gesetzmässigkeit der menschlichen Handlungen und der gesellschaftlichen Erscheinungen. Aber er unterscheidet sich nicht nur von D'Alembert und dessen Kreis, sondern auch von Comte durch die Art der Einordnung der geistigen Thatsachen in diesen Zusammenhang. Er ist der Begründer des modernen Materialismus. Er war von der antiken Form des Materialismus ausgegangen, und hatte in Lebensgeistern von physischer Beschaffenheit die Seele gesehen. Dann aber unternahm er, wie wir sahen, als die ihm aus der Bewegungslehre Galileis von seiner Weltauffassung aus entspringende Aufgabe, Empfindung, Gefühl und Trieb als Accidentien des bewegten Körpers erklärlich zu machen. Dieselben müssen Bewegung sein so gut als die Ursachen unserer Empfindung von Licht oder Ton. Die Theorie, durch welche er diese Aufgabe lösen will, war in seinen Begriffen von der Bewegung begründet. Zugleich aber führt von hier, wie wir darlegten, wenn die Lücke in seiner Auffassung erkannt wird, der Weg von Hobbes in die

eigenste Lehre Spinozas, nämlich die Theorie des psychophysischen Parallelismus[98]).

Wir gelangen zum letzten Satz, in welchem Hobbes sich als das Zwischenglied zwischen dem Materialismus der Alten und dem Positivismus erweist.

Das System der Wissenschaften, als in seinem Zusammenhang durch den universalen, philosophischen Geist erfasst, hat die Wirklichkeit zu seinem Gegenstande, wie sie in unseren Erfahrungen enthalten ist. Diese Wirklichkeit ist das physische Universum, zu dessen Accidentien auch die Bewusstseinszustände der animalischen Körper gehören. Der Zusammenhang der Wirklichkeit, als eines Systems endlicher Thatsachen, nach Gesetzen ist der ausschliessliche Gegenstand möglicher Erkenntnisse. 'Dem endlichen forschenden Geist ist die Wissenschaft des Unendlichen unzugänglich. Was wir Menschen wissen, haben wir von den Erscheinungen gelernt, eine solche giebt es nicht von dem, was an Grösse oder Zeit unendlich ist. Denn weder der Mensch noch irgend ein anderes Wesen, wofern es nicht selber unendlich wäre, ist eines Begriffs vom Unendlichen fähig'[99]).

Aus diesem Princip folgt überall im System des Hobbes die Aufgabe, den erkennbaren Zusammenhang der Erscheinungen von dem Unerkennbaren abzugrenzen. Ich hebe nur Einen Punkt heraus, weil wir es an ihm mit einer Consequenz der Auffassung des Mechanismus bei Descartes, Hobbes und Spinoza zu thun haben, welche nach Newton, sonach für D'Alembert keine Gültigkeit mehr hat. Er bildet also wieder eine Schranke, welche Hobbes von D'Alembert trennt. Da jede Bewegung der als Erscheinung gegebenen endlichen Körper als mitgetheilt eine andere voraussetzt, so entsteht ein regressus, welcher nur in dem Begriff einer ewigen Ursache einen Abschluss finden kann. „Obwohl daraus, dass nichts sich selber bewegen kann, richtig geschlossen wird, es gebe ein erstes Bewegendes, das wir als ewig setzen müssen, so

98) Das Verhältniss von Hobbes und Spinoza ist überall in der vortrefflichen Darstellung von Tönnies über Hobbes eines der vornehmlichsten Ziele der Untersuchung.

99) Opp. lat. I, 355.

darf doch hieraus nicht, wie in der Regel geschieht, ein unbewegtes Ewiges, sondern nur ein bewegtes abgeleitet werden." Hier ist dann die Grenze des wissenschaftlichen Denkens[100]). Auch hier geht von Hobbes der Weg zu den Problemen Spinozas.

Wird diese Grenze des Erkennbaren überschritten, dann verfällt der menschliche Geist in die Absurditäten, welche aus dem Denken-Wollen des Undenkbaren entspringen[101]). Die Ahnungen, welche über Antinomien, die so entstehen, bei Hobbes auftreten, bilden den letzten und höchsten Punkt, welchen seine Kritik der transcendenten Metaphysik erreicht hat: den Punkt, an welchem von ihm durch Locke und Berkeley hindurch zu D'Alembert der Positivismus weiterschreitet. D'Alemberts Betonung der Antinomien, welche in der transcendenten Metaphysik nothwendig auftreten, verbindet diesen grossen Denker dann mit Kant.

Blicken wir nun auf Descartes und Hobbes zurück, vorwärts aber auf Spinoza: so tritt uns hier der Beginn der Ethik mit seinen Definitionen und Axiomen entgegen, der Ausgangspunkt in erkenntnisstheoretischer Untersuchung scheint damit ganz aufgegeben, die Architektonik des Systems scheint von der des Descartes weit abzuliegen, da hier vom zweiten Buche ab aus der Metaphysik die erkenntnisstheoretischen Sätze abgeleitet werden. Aber dieser Schein verschwindet, wenn man erkennt, dass auch auf der Stufe der Ethik Spinoza in demjenigen, was der Traktat De intellectus emendatione enthalten sollte, die Ergänzung seiner Ethik sah. An dem für die Erkenntnisstheorie so bedeutsamen Punkte bei der Theorie der notiones communes, beruft er sich auf jenen Tractat als auf eine selbständige Abhandlung, die zur Ergänzung der Ethik dient[102]). Dem entspricht, dass er in den Anmerkungen zu diesem Tractat von der Methode vorwärts verweist auf „meine Philosophie", nämlich die Ethik[103]). So möchte ich für wahrscheinlich halten, das Spinoza auch noch als er die Ethik ausarbeitete zu ihrer Ergänzung den Traktat De intellectus emendatione zu vollenden be-

---

[100]) Opp. lat. I, 335 ff. III, 20. 83. 86. V, 212. 265.

[101]) V, 265 Ex quo sequitur ad nomen infiniti non oriri ideam infinitatis divinae, sed meorum ipsius finium sive limitum.

[102]) Eth. II prop. 2. Schol.

[103]) Opp. edd. Vloten et Land, p. 10, 12, 24.

absichtigte. Dass erkenntnisstheoretische Partien auch in der Ethik selbst von dessen zweiten Buch ab bis zu ihrem Schluss vorkommen, ist durch deren Stelle in dem psychologisch-ethischen Zusammenhang des Hauptwerkes bedingt und scheint mir so einer solchen Auffassung des Verhältnisses beider Schriften zu einander nicht zu widersprechen. Gewiss ist es bei den Differenzen, die zwischen beiden Schriften bestehen, eine schwierige Sache, das, was wir von dem unvollendeten Traktat besitzen und über den Plan desselben aus ihm selbst entnehmen können, an die Spitze des Systems zu stellen. Dennoch scheint mir, dass in der Intention Spinozas eine solche Anordnung gelegen hat[104]. Und so hat, wenn man dies annehmen darf, dem Geiste Spinozas ein System von derselben Struktur vorgeschwebt, wie es Descartes entworfen hatte: eine erkenntnisstheoretische Grundlegung, eine Metaphysik, und auf sie gegründet Physik und Ethik. Von hier aus stellt sich dann noch einmal Verwandtschaft und Unterschied dieser Systeme mit dem systematischen Aufbau von Hobbes dar, und man würdigt noch gründlicher die eigenwillige Folgerichtigkeit, mit welcher er von der Aussenwelt aus alle herrschenden Begriffe des wissenschaftlichen Denkens abgeleitet hat.

[104]) Diese Ansicht ist von mir schon Archiv VII, 1, S. 88, 89 ausgesprochen worden.

# XIV.

# Materie in Kants Ethik.

Von

**Martin Bollert.**

## Eintheilung.



§ 1. „Alle practischen Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine practischen Gesetze abgeben" (pr. V. S. 22)[1]. „Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als practische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dabei nur solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern nur der Form nach den Bestimmungsgrund des

[1]) Ich citire nach der Ausgabe von J. H. v. Kirchmann: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Berlin 1870; Kritik der practischen Vernunft, Berlin 1897; Metaphysik der Sitten, Berlin 1870.

Willens enthalten" (pr. V. 30). Diese Sätze sind der principielle Ausdruck für Kants Stellung zu den Gegensätzen ethischer Betrachtungsweise, zu der materialen oder teleologischen und zu der formalistischen. Folgende Erwägungen haben zu diesen Sätzen geführt: 1. die „Kritik der reinen Vernunft" hat gezeigt, dass es Eigenschaft der Vernunft ist, allgemeine und nothwendige Urtheile, Urtheile a priori, auszusprechen. 2. Die Ethik ist die Wissenschaft der reinen Vernunft, soweit sie sich practisch erweist; sie ist Metaphysik der Sitten, nicht Anthropologie. 3. Die Regeln, welche die Ethik aufstellt, sind also von allgemeiner und nothwendiger Geltung, Regeln a priori, practische Gesetze. 4. Solche Regeln können nicht vom Objecte des Begehrungsvermögens abstrahirt werden. Denn sie könnten immer nur durch Beobachtung der Erfahrung gewonnen werden, sofern das Verhältnis des Objectes zum Begehrungsvermögen nur als Lust oder Unlust empfunden werden kann. Auch mangelt ihnen die Allgemeinheit: Gegenstände der Lust sind für verschiedene Individuen verschieden, ja selbst für dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten; und selbst eine allgemein gleichmässige Empfänglichkeit für Lust und Unlust zugestanden, würden Gesetze, die ein Object ihren Bestimmungen zu Grunde legen, von diesem Object als Bedingung abhängig sein, sie könnten nur hypothetische Imperative ergeben, es fehlte ihnen die Nothwendigkeit. 5. Ist somit die Materie des Wollens unfähig, practische Gesetze aufzustellen, so bleibt als gesetzgebendes Princip nur die Form des Wollens übrig.

§ 2. Zwei Fragen drängen sich dabei auf, von deren Beantwortung ein Urtheil über diese Aufstellungen auszugehen hat. Der menschliche Wille ist ein derartiger, dass er nur durch die Vorstellung gewisser Objecte sich zum Handeln bestimmen lässt. Und ferner: in der Bestimmtheit durch die zu verwirklichenden Objecte folgt er den unentrinnbaren Gesetzen der Causalität. Es ist einleuchtend, dass für einen solchen Willen weder die Form eine Bedeutung haben kann, noch das Gesetz etwas wirklich Verpflichtendes. Kant hat die Schwierigkeit empfunden [2]) und zu lösen versucht. Der

[2]) „Pr. V." 27: „Das Verlangen, glücklich zu sein, ist ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens." 39: „Alles Wollen hat einen Gegenstand."

menschliche Wille, sagt er, hat eine Vernunftseite und eine sinnliche Seite, er ist reiner Wille und er ist durch Neigungen afficirter Wille, oberes und unteres Begehrungsvermögen. Das untere Begehrungsvermögen wird durch Gegenstände geleitet und es ist dem Causalgesetze unterworfen; das obere wird durch die Vernunft in formaler Weise bestimmt und es ist frei[3]).

Wie begründet Kant die Zusammengehörigkeit von reinem Willen und Freiheit? Das Resultat der „Kritik der reinen Vernunft" war gewesen, dass sie für die Freiheit, die in der Welt der Erscheinungen nirgends zu finden war, die Welt der Noumena offen hielt und so ihre Wirklichkeit zwar nicht behaupten, aber doch sie vor dem Verdachte der Unmöglichkeit retten konnte. Die praktische Vernunft fusst auf dieser Errungenschaft, wenn sie die als möglich erwiesene Freiheit nun für den Menschen in Beschlag nimmt, soweit er sich als intelligibel betrachten darf. Kants Ethik will ja ihrer ursprünglichen Idee nach eine Ethik für die Welt der Dinge an sich sein. Dort in der intelligiblen Welt herrscht das formale Sittengesetz, dort herrscht Freiheit. Und der Mensch kann sich in diese Welt versetzen, weil er ein Vernunftwesen ist, so dass auch für ihn das formale Gesetz und die Freiheit Sinn und Berechtigung haben.

Ist nun diese Lösung richtig? Schopenhauer ist dieser Meinung (Werke, Bd. 4, S. 557): „Diese Lehre vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die grösste aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transcendentalen Aesthetik, sind die zwei grossen Diamanten in der Krone des Kantschen Ruhmes, der nie verhallen wird." — Sie wäre richtig, wenn Kants Ethik das wäre, was sie zu sein vorgiebt: eine Metaphysik der Sitten. Nun aber hat Kant selber

---

[3]) Kant hat, um sich diese Scheidung zu sichern, die Definition des Willens zunächst sehr vorsichtig formulirt: „Grdlg." 51: „Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen": „Grdlg." 74: „Der Wille ist eine Art von Causalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind." Man sieht: fasst man diese „gewissen Gesetze" als Vernunftgesetze, so passt die Definition auf den reinen Willen; fasst man sie als Gesetze der empirischen Welt, so erhält man den empirischen Willen.

in sein System einen Begriff eingeführt, der eine consequente Durchführung dieses Gedankens unmöglich macht: den Begriff der Pflicht. Die Pflicht ist gerade dadurch bezeichnet, dass ein absolutes Sollen sich an ein durch sinnliche Neigungen afficirtes Begehren richtet, also an den empirischen Willen. Die Thätigkeit der Vernunft ist hier dadurch erschöpft, dass sie das Gesetz giebt, und die Sinnlichkeit ist diejenige Seite des Menschen, die das Gesetz empfängt. Wäre aber — wie die erste Erklärung will — die Vernunft zugleich Gesetz empfangend, so bliebe für die Sinnlichkeit überhaupt kein Platz mehr in der Ethik. Ist aber die Sinnlichkeit Empfängerin des Gesetzes, so erhebt sich die Frage, wie auf sie die Vernunft einwirken könne; und diese Frage lässt sich dann nicht mit dem Hinweis auf den intelligiblen Charakter des Menschen erledigen. Die beiden Seiten des Menschen können also schlechterdings nicht zusammenkommen. Entweder die Vernunft giebt Gesetze, welche die Sinnlichkeit nicht ausführen kann; oder die Vernunft giebt sich selber Gesetze, und die Sinnlichkeit — muss sich nach eigenen umsehen. Die Einführung des Begriffes Pflicht hat den transcendentalen Character von Kants Ethik vernichtet: die Sinnlichkeit und die Vernunft, die der gemeine Pflichtbegriff voraussetzt[4]), decken sich eben nicht mit dem in der reinen Vernunft gewonnenen phänomenalen, bezw. noumenalen Character des Menschen. Durch ihre Gleichsetzung

---

[4]) Es ist hier darauf hinzuweisen, dass Kant die Scheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit im Menschen völlig ungeprüft aufgenommen hat. „Grdlg.“ 12 ist auf einmal diese Theilung da. Vergeblich erwartet man einen Beweis. Dafür ist freilich „Grdlg.“ 5 stillschweigend angenommen worden, dass es ein der theoretischen Vernunft analoges practisches Vermögen gebe, denn „das leuchtet selbst aus der allgemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein“. Man erwartet doch eine psychologische Auseinandersetzung darüber, dass es eine praktische Vernunft gebe, die den Instincten ganz entgegengesetzt wäre; man erwartet besonders eine Aufklärung darüber ob die sog. Vernunft nicht etwa auch mit der Sicherheit eines Instincts wirke, es also neben den sinnlichen auch Vernunftinstincte gebe, die recht wohl im Sinne der Glückseligkeit wirken könnten; — statt dessen erscheint es als ganz selbstverständlich, dass die Natur ihre Veranstaltung sehr schlecht getroffen hätte, wenn sie die Vernunft zur Ausrichtung dieses Geschäfts ersehen hätte.

wird Kants Ethik, die sich einführte als Metaphysik der Sitten; deren unbedingte Regeln sich an die Vernunft richteten; deren Gesetze von freien Wesen nicht als Nöthigung empfunden, sondern gleichsam als Naturgesetze ausgeführt wurden: diese Ethik wird in ihrem Grundbegriffe Anthropologie (vgl. Hegler, die Psychologie in Kants Ethik, S. 40), richtet sich an die Sinnlichkeit, ihre Gesetze werden als Zwang gefühlt von Wesen, die nicht dem Naturgesetze der Causalität unterworfen sind.

Hätte Kant diese bedeutsame Wendung kräftig ins Licht gestellt, seine Ethik hätte eine wesentlich andere Gestalt gewonnen. Entweder er wäre davon ausgegangen, dass nur in der Vernunftwelt Freiheit und Form herrscht, und hätte die Consequenz gezogen: in der Sinnenwelt herrscht Causalität und Materie; oder er hätte der Vernunft auch bei der Ausführung der sittlichen Forderungen einen Platz eingeräumt. Keine dieser beiden Möglichkeiten ist bei Kant so zur Geltung gekommen, dass sie einen legitimen Platz in seinem System hätten erwerben können. Aber beide finden sich als Unterstömungen, die ich im folgenden nachzuweisen versuchen will.

Hierbei wird es nicht darauf ankommen, beide scharf zu trennen. Sie fallen vielmehr zusammen in den Gesammtbegriff: materiale Ethik. Denn eine solche wird sich immer da einstellen, wo man die Einheit des Willens zur Geltung bringt.

§ 3. Die Betrachtung, wie das Wollen im Menschen psychologisch sich vollzieht, ruft unwillkürlich die Materie in die Kantische Ethik. So schroff Kant für das pflichtmässige Wollen ein Object abgewiesen hatte, musste er doch anerkennen, dass der Act des Wollens sich nie vollzieht ohne einen ganz bestimmten Zweck. Es ergab sich somit, dass das Sittengesetz, wenn es auf das Wollen Einfluss gewinnen sollte, ihm einen Zweck vorschreiben musste. Dieser Zweck konnte nur, der allgemeinen Giltigkeit des Gesetzes entsprechend, ein allgemeiner sein für alle vernünftigen Wesen, ein Zweck, der nicht zugleich Mittel war, sondern nur Selbstzweck. Solch Selbstzweck ist die vernünftige Natur, der Mensch. Also wird der practische Imperativ folgender sein: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als

in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst." — Wie man die Ableitung dieser zweiten Formulirung aus der ersten befriedigend darstellen will, leuchtet mir nicht ein[5]). Der Begriff Zweck drängt doch zu der Frage: was ist der Selbstzweck der Menschheit? Und diese Frage kann nur mit Hilfe der Erfahrung beantwortet werden. In einer Metaphysik der Moral hat der Zweckbegriff keinen Raum. Kant entschuldigt auch „Grdlg." 63 diesen Begriff gewissermassen: da in der Idee eines schlechterdings guten Willens durchaus von allem zu bewirkendem Zwecke abstrahirt werden muss, so wird der Zweck hier nicht als zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müssen. — Einen Zweck befehlen, aber nicht seine Bewirkung — für mich ein unvollziehbarer Gedanke.

So ist denn auch dem Kantischen Systeme an sich fremd das Reich der Zwecke. Es ist als die (systematische) Verbindung vernünftiger Wesen gedacht, in der das oben besprochene Gesetz unbeschränkt herrschen soll.

§ 5. Wie wird reine Vernunft practisch? Bei der Beantwortung dieser Frage weicht die „practische Vernunft" weiter von der Grundauffassung der Ethik Kants ab als die „Grundl.". Hatte dort Kant durch den Hinweis auf die intelligible Natur des Menschen die Freiheit zu erklären versucht, die er zur Ausführung des Sittengesetzes nothwendig brauchte, so war er sich doch der grossen Schwierigkeiten bewusst geblieben: in welcher Weise ge-

[5]) Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, S. 317, gewinnt eine lückenlose Ueberleitung von dem formalen Sittengesetz zu Inhaltsbestimmungen durch folgenden Satz: „Es ist unumgänglich, die oberste Formel des Sittengesetzes von allen materialen Bestimmungen, d. h. Einschränkungen zu entleeren. Das hindert jedoch nicht, dem abstracten Umrisse nachträglich concretere Färbung zu verleihen." Und so passirt die gesammte „Materie" unangefochten unter der Aufschrift: „concretere Färbung." Anders Windelband, Geschichte der n. Ph., S. 115: „So gross und tief der Kantische Gedanke ist, als das absolute und oberste Princip der Moral den categorischen Imperativ in der Form des Gesetzes der Gesetzmässigkeit aufzustellen, so völlig unmöglich ist es auf der anderen Seite, aus dieser rein formalen Bestimmung irgend eine empirische Maxime abzuleiten oder auch nur darunter zu subsumiren." Vgl. Hegler, a. a. O., 104f.

winnt das Sittengesetz Einfluss auf den Menschen? Menschliche Handlungen, das sah er, haben stets einen Gegenstand, und ohne ein Interesse, das sich in einem Gefühle ausspricht, handelt kein Mensch. Er sah auch, dass demgemäss das Sittengesetz dem menschlichen Wollen einen Gegenstand vorstellen und dass es dem Menschen ein Interesse einflössen müsse. Diesen Gegenstand aber zu bezeichnen, oder dieses Interesse zu erklären, lehnte er mit aller Entschiedenheit ab[6]). Und mit vollem Rechte. Denn — wie wir gesehen haben — das bezeichnet ja gerade Kants Ethik, dass sie bei der Betonung des Metaphysischen in der Moral die Fühlung mit dem anthropologisch Feststellbaren nicht nur verliert, sondern grundsätzlich ablehnt.

Dass bei solcher Auffassung die Gefahr sehr gross ist, den Boden unter den Füssen überhaupt zu verlieren, lässt sich von vornherein einsehen. Für die Beurtheilung einer derartigen Ethik ist es nun von Bedeutung, dass sie selbst unumwunden zugeben muss, sie könne die Thatsache der Sittlichkeit nur feststellen, aber nicht erklären. Jener Recensent, gegen den sich Kant in der Vorrede zur „pr. V." S. 7 vertheidigt, hat es doch wohl richtig getroffen, wenn er sagt, Kant habe nur eine neue Formel aufgestellt. Denn es entsteht das schwierige Problem, wie denn die Vermittlung zwischen dem Gesetze, das die Vernunft giebt und der Sinnlichkeit, die das Gesetz empfängt, zu denken sei. Jemand stiehlt. Er folgt dabei als sinnlich-empirisches Wesen unentrinnbaren causalen Verknüpfungen der Naturordnung. Er ist aber auch intelligibles Wesen. Er hätte also dem Gesetze folgen und in Freiheit den Diebstahl unterlassen können. Dann hätte er also die Natur-

[6]) „Grdlg." 88: „Würde die Vernunft ein Object des Willens, d. i. eine Bewegursache aus der Verstandeswelt herholen, dann überschritte sie ihre Grenze und maasste sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiss (89). Sie würde alle Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu erklären unterfinge, wie reine Vernunft practisch sein könne, welches völlig einerlei mit der Aufgabe sein würde, zu erklären, wie Freiheit möglich sei (91). Es ist gänzlich unmöglich einzusehen, wie ein blosser Gedanke eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringt. So ist die Erklärung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime als Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen gänzlich unmöglich."

So und ähnlich spricht sich Kant hier aus.

ordnung brechen müssen? Das ist doch wohl nicht der Sinn. Vielmehr hätte die Erwägung der freien Unterlassung den auf Grund sinnlich-empirischer Bestimmtheit gefassten Entschluss unterwerfen sollen. Wie aber sollte das anders geschehen, als dass dieses Bewusstsein der Freiheit in die Reihe der Erwägungen und Antriebe eintrat, welche der That voraufgingen? Das Ich als Noumenon und das Ich als Phänomenon leben sonst in zwei ganz verschiedenen Welten. Und doch geht jede Handlung nur in einer Welt, in dieser Welt der Erscheinungen vor sich. Das Gesetz jener Welt muss also an irgend einem Punkte in diese hereinreichen, es muss sich irgendwie als Glied in die Kette der Causalverknüpfung einordnen, wenn es überhaupt eine Bedeutung haben soll.

Solchen Erwägungen, scheint es, hat auch Kant sich nicht verschliessen können. Von der consequenten Fassung der „Grdlg." weicht — wie erwähnt — die „pr. V." ab. Zwar nicht im Princip. Auch hier wird („pr. V." 87) gesagt: Wir werden nicht den Grund, wie und woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, sofern es eine solche ist, sie im Gemüthe wirkt, aufzuzeigen haben." Auch hier wird mit dürren Worten die Uebereinstimmung der ethischen Construction mit der Wirklichkeit als unerheblich bezeichnet („pr. V." 54): „ob die Causalität des Willens zur Wirklichkeit der Objecte zulange oder nicht, bleibt den theoretischen Principien der Vernunft zu beurtheilen überlassen, als Untersuchung der Möglichkeit der Objecte des Wollens. Denn wenn der Wille nur für die reine Vernunft gesetzmässig ist, so mag es mit dem Vermögen desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen Maximen der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft practisch sein könne, gar nicht." Aber doch kommen die Begriffe Triebfeder und Object des Willens hier zur Geltung. Unter dem Namen Triebfeder wird nämlich das Gefühl der Achtung eingeführt. Ich zähle hier das Gefühl der Achtung mit zu den Abweichungen in das Gebiet materialer Willenbestimmungen, obwohl Kant nicht verfehlt hat,

diesem Gefühl einen ganz exceptionellen Inhalt und in der Verwirklichung des psychologischen Geschehens eine ganz eigenartige Stellung zu geben. Er betont mehrfach, dass die Achtung ein von dem moralischen Gesetze bewirktes Gefühl ist und dadurch einmal ihre Eigenschaft als moralisches Gefühl, andererseits ihre Stellung im Verlaufe einer Handlung nicht vor dem Sittengesetze, sondern nach ihm erhält[7]). Trotzdem, glaube ich, ist mit diesem Versuche einer psychologischen Construction eine Concession an die Materie gemacht worden. Denn die Reihe, die Kant verlangen würde beim Ablaufe einer Handlung: Sittengesetz, Handlung, Vorstellung des Sittengesetzes, Achtung wäre doch ganz undenkbar. Man sähe nicht im entferntesten, was denn die Achtung noch für eine Rolle im sittlichen Handeln zu spielen hätte, wenn das Sittengesetz die einzige Triebfeder sein soll; sie käme immer zu spät und wäre überflüssig. Dagegen leuchtet auch hie und da bei Kant der andere Gedanke durch, dass die Achtung vor der Handlung ihre Stelle als Triebfeder haben müsse. Sie erscheint nämlich als Wirkung vom Bewusstsein des moralischen Gesetzes, und ihre Aufgabe ist, die selbstischen Triebe der Sinnlichkeit zu demüthigen und so das Hinderniss des reinen Sittengesetzes zu vermindern[8]). Hiernach erscheint die Reihe als: Sittengesetz, Vorstellung des Sittengesetzes, Achtung vor dem Sittengesetz, sittliche Handlung. Und dies ist in der That die einzig sinnvolle Darstellung.

§ 5. Noch offenkundiger widersprechen die Erörterungen in der „Dialektik“ den Grundzügen der Ethik Kants. Der Gegenstand des Wollens, dessen Kenntniss für ganz unmöglich erklärt worden war,

---

[7]) „Pr. V.“ 91: „Hier geht kein Gefühl im Subject vorher, das auf Moralität bestimmt wäre, denn das ist unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist. Die Triebfeder der sittlichen Gesinnung aber muss von aller sinnlichen Bedingung frei sein. 140: „. . . diese Lust ist nicht Bestimmungsgrund der Handlung, sondern die Bestimmung des Willens unmittelbar, bloss durch die Vernunft, ist der Grund des Gefühls der Lust.“ Vgl. „Met. d. S.“ 209.

[8]) „Pr. V.“ 91: „Das moralische Gesetz ist auch subjectiver Bestimmungsgrund zu einer Handlung, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluss hat und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einfluss des Gesetzes auf den Willen förderlich ist“. Diese Anschauung entspricht derjenigen in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, 1764: „In Ansehung der Schwäche der menschlichen Natur und der geringen Macht, welche

wird hier ganz genau bezeichnet unter dem Namen des höchsten Gutes[9]). Eine Begründung dafür fehlt vollständig[10]). Im ersten Hauptstücke der „Dialectik“ wird mit Berufung auf die Systematologie erklärt, die reine Vernunft habe jeder Zeit ihre Dialectik; diese habe hier die Aufgabe, zu dem practisch Bedingten, was au auf Neigung und Bedürfniss beruht, ebenfalls das Unbedingte, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen practischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Gutes zu suchen. Dann werden als die beiden Bestandtheile des höchsten Gutes Tugend und Glückseligkeit bezeichnet. Was Glückseligkeit ist, hören wir an anderer Stelle („pr. V.“ 199): „sie ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, und beruht also auf der Uebereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens.“ Erstaunt fragt man, wie sich denn die Einführung dieses Begriffes, der doch zuvor immer als ärgste Heteronomie, als Verunreinigung der sittlichen Quelle gebrandmarkt worden ist, rechtfertigen lasse[11]). Die einzige — allerdings mehrfach gegebene — Antwort darauf ist: es ist a priori (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen: die Beförderung des höchsten Gutes, welche diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthält, ist ein a priori nothwendiges Object unseres Willens[12]). Nun wird allerdings auch das höchste

---

das allgemeine moralische Gefühl über die mehresten Herzen ausüben würde, so hat die Vorsehung dergleichen hilfeleistende Triebe als Supplemente der Tugend in uns gelegt. . . Ich kann sie daher adoptirende Tugenden nennen.“

[9]) Vgl. Paulsen, Kant, S. 318.

[10]) Hegler, a. a. O., S. 271: Je ängstlicher Kant in der Ethik zuerst die Psychologie ausschliesst, um so unbesehener nimmt er sie später wieder auf.

[11]) Vgl. Schopenhauer a. a. O. 503.

[12]) „Das höchste Gut ist ein durch Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgestecktes Ziel“ („pr. V.“ 138). Der sel. Wizenmann, der die Befugniss bestritten hat, aus einem Bedürfniss auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schliessen, wird wohl auch durch Kants Erklärung („pr. V.“ 172) nicht zufrieden gestellt worden sein: „Hier ist ein Vernunftbedürfniss aus einem objectiven Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingung in der Natur a priori

Gut mit allem Vorbehalt eingeführt: „Mag das höchste Gut immer der ganze Gegenstand einer reinen practischen Vernunft, das ist eines reinen Willens sein, so ist es darum doch nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten", heisst es „pr. V." 131. Dieser Satz bezeichnet dieselbe Erscheinung wie bei dem Gefühl der Achtung als Triebfeder, das Kant in der Annäherung an die Psychologie bemerkt, er verlasse die ihm vorgezeichnete Linie der formalistischen Ethik, und dass er nun sich durch einen Vorbehalt zu sichern sucht, der aber psychologisch unmöglich ist[13]). Ein Gegenstand des Willens, der nicht Triefeder ist! Der Wille hat einen Gegenstand, was heisst dies anders als: ein Gegenstand treibt den Willen zu bestimmten Bethätigungen; der Wille bethätigt sich auf Grund einer Triebfeder, was heisst dies anders als: er hat einen Gegenstand?[14])

§ 6. Dass für die uns vorliegende Frage nach material-empirischen Bestandtheilen in Kants Ethik die „Metaphysik der Sitten" von grosser Bedeutung sein werde, könnte man, schon ohne sie zu kennen, urtheilen. Denn sie soll die Ausführung zur „Grundlg." und „pr. V." sein, soll die Anwendung des dort transcendental gewonnenen Princips der Sittlichkeit auf das menschliche Leben bringen, d. h. aus dem streng formalen Sittengesetz einen bestimmten Inhalt gestalten, aus ihm verschiedentliche Menschenpflichten entwickeln. Sie ist die Probe auf das Exempel.

Die Einleitung zur Tugendlehre benimmt uns gleich zu Anfang jeden Zweifel darüber, dass auch hier materiale Ethik und Menschenleben correspondirende Begriffe sind: durch die Wiederaufnahme des Begriffes Zweck. Im Gegensatz zur Rechtslehre wird hier von

berechtigt. . . Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserm grössten Vermögen wirklich zu machen; daher muss es doch auch möglich sein." Vgl. Cresson la morale de Kant, S. 119: Q'un enfant désire toucher la lune, cela lui donne-t-il raison de croire cette action possible?

[13]) Dieselbe Vorstellung auch „pr. V." 77: das höchste Gut sei ein Object, „welches weit hinterher, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewährt und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist, dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden kann."

[14]) Vgl. Schopenhauer, a. a. O. 546. Hegler, a. a. O. 179. Cresson, a. a. O. 120

der Tugendlehre S. 212 gesagt: „Sie giebt noch eine Materie, einen Gegenstand der freien Willkür, einen Zweck der Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird.“ Dieser Zweck, der zugleich Pflicht ist, tritt nicht einmal in der „anständigen Verschleierung“ (Schopenhauer) auf, wie wir sie von der „pr. V.“ her gewohnt sind, er giebt sich vielmehr offen (ibid.) als materialer Bestimmungsgrund neben dem formalen. Ja, die Ethik ist ein „System der Zwecke der reinen practischen Vernunft“ (213); und „das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“ (230) — ohne Zweifel ein Maassstab für sittliche Beurtheilung, den sich die teleologische Ethik voll und ganz aneignen könnte, und der von der idealen Norm logischer Denkbarkeit diametral verschieden ist. — Mit dem so gewonnenen Begriffe des Zweckes war es nun nicht schwer, eine Eintheilung der Zwecke zu geben, die zugleich Pflichten sind. Sie erscheinen als Pflichten des Menschen gegen sich selbst und als Pflichten gegen andere. Jene verpflichten zur Ausbildung der eigenen Vollkommenheit, diese zur Bewirkung von anderer Glückseligkeit. — Bemerkenswerth ist hier nur noch, dass die eigene Glückseligkeit, die doch in der Dialectik der „pr. V.“ sich einen Platz im System erobert hatte, wieder ausgetrieben wird: „eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen . . . haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden . . . Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck.“

Die Tugendlehre geht sogar so weit, an der einen Grundsäule des Systems zu rütteln: an der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der sittlichen Gesetze. S. 236 heisst es: „in dem objectiven Urtheil, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren(!); aber im subjectiven . . . kann ich nicht irren“.

Angesichts dieser Thatsachen ist denn sicherlich anzuerkennen, dass man dieses Werk des alternden Philosophen für die Gesammtauffassung seiner Ethik nicht allzu hoch einschätzen darf; aber dennoch ist es von grosser Bedeutung, weil meines Erachtens auch

die frischeste Geisteskraft eine spezialisirte Auseinanderlegung nicht anders hätte geben können.

§ 7. Lässt sich überhaupt ein rein formales Sittengesetz aufstellen, oder besser: ist es Kant gelungen, ein solches einwandfrei zu formuliren?

Die „Grdlg." giebt folgende Aufstellung: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde." Prüfstein für eine Handlung ist also eine Betrachtung des handelnden Subjects darüber, ob die Verallgemeinerung dieser Handlung von dem Subjecte gewollt werden könne. Das Kriterium liegt in dem Wollen-Können. Ist dieses nun eine Norm, deren Zuverlässigkeit absolut genannt werden darf, oder ist es etwa nur von einer anderen, über ihr stehenden Norm abgeleitet? Wirklich! Ich suche nothwendig, wenn ich mich frage: was kann ich wollen? nach einem Maßstab, an dem ich dieses Wollen messen kann. Entweder ist nun dieser Maassstab ein sittlicher, dann ist der geforderte Prüfstein der Sittlichkeit die Sittlichkeit, und die teleologische Ethik könnte Kant den Vorwurf zurückgeben, den er ihr „Grdlg." 70 macht: sie habe einen unvermeidlichen Hang, sich im Kreise zu drehen, und die Sittlichkeit, die sie erklären soll, insgeheim vorauszusetzen; oder aber das Nicht-Wollen-Können orientirt sich an den Folgen der Handlungen, und dann ist der letzte Maassstab ein empirischer, von Kant perhorrescirter[15]), dann erscheint die oft gerühmte Leichtigkeit der sittlichen Beurtheilung, bei der man „gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit" brauche und „unerfahren in Ansehung des Weltlaufs" sein könne („Grdlg." 23), doch sehr in Frage gestellt. — Aber es giebt noch einen dritten Maassstab, und ich glaube, Kant hat ihn im Auge gehabt: die logische Möglichkeit der Verallgemeinerung.

§ 8. Und sie ist denn auch in der That das letzte Wort, das die formalistische Ethik zu sagen hat, ihr reinster Ausdruck und ihre Quintessenz. Dieser Maassstab findet sich formulirt „pr. V." 57: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als

[15]) So Schopenhauer; a. a. O. 535. 538 und Windelband. a. a. O. S. 115.

Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Also eine an sich indifferente Handlung ist dann gut zu nennen, wenn sie, in *allgemeiner* Ausführung gedacht, keinen Widerspruch in sich ergiebt. Die rein logische Allgemeinheit ist der Prüfstein des moralischen Gesetzes. — Ich behaupte, dass logisch undenkbar überhaupt keine Handlungsweise ist. Ein Beispiel wird es am besten zeigen. Kann man sich nicht ohne inneren Widerspruch eine Gemeinschaft von Wesen denken, die alle einander zu bestehlen suchen, wo sie irgend können: in der Diebstahl so gewöhnlich wäre, wie in der heutigen menschlichen Gesellschaft ehrlicher Erwerb? Ohne Zweifel würde solche Gemeinschaft wesentlich andere Züge tragen, als wir sie zu sehen gewohnt sind; ohne Zweifel würde unter Menschen, wie wir sind, solche Gemeinschaft unmöglich sein. Aber diese Bedingung braucht die Prüfung auf *logische* Möglichkeit gar nicht zu beachten. Nicht ob Menschen mit unserer Organisation so handeln können oder nicht, sondern ob der Gedanke ein logischer Unsinn ist, dass Wesen, die ganz allgemein die Fähigkeit zu handeln haben, nicht diese ihre Fähigkeit zu einer Virtuosität in derjenigen Thätigkeit ausbilden können, die wir Menschen Stehlen nennen! Offenbar eine sehr denkbare Vorstellung! Aus den beiden Bestimmungen also, die der logischen Prüfung zu Grunde liegen: handelndes Wesen und Stehlen — kann man keinen logischen Unsinn extrahiren. Wohl aber kann man einen Unsinn extrahiren, wenn eine dritte Bestimmung hinzukommt, die Kant stillschweigend hinzugesetzt hat: die handelnden Wesen sind Menschen, d. h. Wesen von einer so eigenartigen Organisation, dass für sie Gemeinschaftsleben nur auf derjenigen Basis erbaut werden kann, die sie Treue und Glauben zu nennen pflegen. Für solche Geschöpfe ist *allgemeiner* Diebstahl allerdings unmöglich, aber nicht mehr logisch, sondern — empirisch[16]), nicht wegen seiner *Form*, sondern wegen seiner *materiellen* Wirkungen!

[16]) Man wird mit Cohen, Kants Begründung der Ethik, der teleologischen Ethik den Namen „Moralstatistik“ (S. 111) geben können. Man wird aber die Auffassung dieser Ethik, weil sie die Gesetzmässigkeit des Wollens nicht in einem unbedingten und unbeschränkten Sollen (S. 172) sieht, deshalb nicht „eine scheinbar tiefsinnige Verflachung des ethischen Problems“ nennen dürfen.

§ 9. Ist die Wurzel schlecht, sind es auch die Zweige. Die Beispiele für dieses Sittengesetz beweisen es.

Das Beispiel von dem in der Noth gegebenen falschen Versprechen („Grdlg.“ 21) ist eigentlich das einzige, was der rein formalen Aufstellung des Sittengesetzes entsprechend rein formal gebildet ist. Bei der Beantwortung der Frage, warum ein solches Versprechen unsittlich sei, solle von den Folgen, die es vielleicht klüglicher erscheinen lassen, die Wahrheit zu sagen, abgesehen werden. Ich soll mir nur die Frage vorlegen: „Würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) sowohl für mich als andere gelten solle, . . . so werde ich bald inne, dass ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen, gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben . . .“ — Eine Beurtheilung dieses Beispiels ist in der Beurtheilung des Sittengesetzes gegeben.

Zwei andere Beispiele verlassen bereits die Linie der nach Kant streng logischen Verallgemeinerung, das erste durch Weglassen, das zweite durch Hinzufügen einer Bestimmung. Das eine ist das Beispiel vom unterschlagenen Depositum („pr. V.“ 31). Ein Depositum ist in meinen Händen, dessen Eigenthümer verstorben ist und keine Handschrift darüber hinterlassen hat. Würde ich es mir nun zur Maxime machen, ein solches Depositum zu unterschlagen, so wäre diese Maxime unfähig, ein allgemeines Gesetz abzugeben, „weil dieses machen würde, dass es gar kein Depositum gäbe“. Kant schliesst also folgendermassen: alle Menschen wollen, dass ein Depositum möglich sei; alle Menschen wollen ein Depositum, über das es keine Handschrift giebt, unterschlagen: folglich ist ein Depositum nicht möglich. Ich füge hinzu: wenigstens ohne Handschrift darüber; und das wäre ja kein Unglück, eine Natur mit solchen Gesetzen könnte recht wohl bestehen. — Das andere Beispiel will die Verwerflichkeit des Selbstmordes zeigen („Grdlg.“ 45). Die Selbstliebe hat die Bestimmung, das Leben zu befördern und zu erhalten: würde es aber allgemeines Gesetz, unbequemen Situationen durch Selbstmord auszuweichen, so hätte die Selbstliebe dabei die Bestimmung, das Leben zu zerstören. Also kann

eine Natur mit solchen Gesetzen nicht bestehen, und der Selbstmord ist sittlich verwerflich. Die Schwierigkeit, das Verbot des Selbstmordes ethisch zu motiviren, ist auch von dem Sittengesetz Kants nicht gelöst. Denn selbst angenommen, dass die Logik sittlicher Prüfstein sein könnte, so wird ein logischer Widerspruch hier doch nur dadurch gewonnen, dass man der Selbstliebe die Bestimmung giebt, das Leben zu erhalten unter jeder Bedingung, während man doch wohl der Wirklichkeit näher kommt, wenn man diese Bestimmung von gewissen Bedingungen abhängig macht, die das Leben der Selbstliebe wünschenswerth erscheinen lassen.

Andere Beispiele nehmen schliesslich ganz offen ihre Zuflucht zur Materie. Sie gehen gewissermassen mit klingendem Spiel in das Lager der Materie über, um auch so wiederum die Behauptung zu beweisen, dass die formalistische Ethik Kants den Anforderungen der Wirklichkeit nicht gewachsen ist. So wird („Grdlg." 46) bei der Frage, ob der Mensch ein Talent in sich rosten lassen dürfe, ausdrücklich die officielle logische Betrachtung aufgegeben, indem es heisst: eine Natur könne nach einem solchen Gesetz immer noch bestehen: dafür aber wird gesagt, der Mensch könne unmöglich dieses Gesetz wollen: „denn als vernünftiges Wesen will er nothwendig, dass alle Vermögen in ihm entwickelt werden; weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind!" — Ganz ebenso in dem Beispiele, das thätiges Wohlwollen als Pflicht hinstellen soll („Grdlg." 47, „Met." 227). Bei allgemeiner Gleichgiltigkeit gegen einander könne das Menschengeschlecht gar wohl bestehen, aber der Mensch könne doch ein solches Gesetz nicht wollen, „indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eigenen Willen entsprungenes Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistandes, den er wünscht, rauben würde"[17]). — Es entbehrt fast nicht der Ironie, wenn Kant bei der Auseinandersetzung über den Begriff „gut", dessen Herkunft aus der reinen Vernunft und dessen Gegensatz zu den Begriffen „angenehm" und „nützlich" er darzulegen sucht als zu solchen, die nur aus der Erfahrung stammen könnten, wenn er dort in

[17]) Derselben Beweisführung bedient sich Falckenberg, a. a. O. S. 217.

zwei Beispielen eine Lanze für die teleologische Ethik bricht („pr. V." 73). „Der eine chirurgische Operation an sich verrichten lässt, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel; aber durch Vernunft erklärt er und Jedermann sie für gut." Für moralisch gut? Kant will den Gegensatz von gut und angenehm beweisen und beweist den von nützlich und angenehm. Oder: ein Störenfried erhält seine wohlverdienten Schläge und „muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm Recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung sieht." Die Vernunft erklärt also hier das für gut, dessen habituelle Bethätigung (Wohlverhalten) in Proportion steht zum Wohlbefinden, also das, was geeignet ist, Wohlbefinden hervorzurufen!

§ 10. Was ist denn nun die Ursache davon, dass Kants Ethik einestheils beim ersten Anblick so einleuchtend und fest geschlossen erscheint, aber bei der Beantwortung gewisser wichtiger Fragen so völlig versagt? Wir haben sie in den Wurzeln der Kantischen Moralphilosophie zu suchen. Und diese sind: 1. der Parallelismus mit der Kritik der reinen Vernunft und 2. das gemeine sittliche Bewusstsein.

Die erste Wurzel also ist der kritische Schematismus[18]). Die Kritik der reinen Vernunft hatte erwiesen, dass die theoretische Vernunft in allgemeinen und nothwendigen Urtheilen spricht. Diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit musste demgemäss auch der praktischen Vernunft zuerkannt werden. Zugleich aber war es aus der Kritik der reinen Vernunft klar geworden, dass die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori in dem Wesen der Vernunft liege, und dass zu ihrer Erforschung Erfahrung gänzlich untauglich sei. Also musste auch für die Erkenntniss solcher Urtheile im Gebiete der praktischen Vernunft die Erfahrung ausgeschieden werden.

Solche rein schematische Betrachtung immerhin hätte wohl

---

[18]) Hegler, a. a. O. 79: die Nothwendigkeit eines . . . a priorischen Moralprincips lässt sich nur aus dem Postulat begreifen, dass es ein System der Ethik geben müsse.

schwerlich zu der Ausbildung eines ganzen Systems der Ethik Veranlassung werden können. Aber die Richtigkeit dieser abstrakten Betrachtung schien das konkrete Leben auf das glänzendste zu bestätigen. Das allgemeine sittliche Empfinden nämlich lieferte in dem Bewusstsein und der Vorstellung der Pflicht einen Begriff, der beide Seiten jener Deduction mit wirklichem Leben zu erfüllen schien. Die Pflicht vereinigt in ihrem Begriffe einmal die Idee der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und ferner ist es sehr einleuchtend, dass der Pflichtbegriff nicht aus der Erfahrung gewonnen werden kann, welche bei keinem Falle ausmachen kann, ob eine Handlung auf der Vorstellung der Pflicht beruht habe. Was liegt nun näher als der Gedanke, dass jenes unbedingt Gebietende in der Pflicht von der Vernunft ausgeht, dass die Vernunft sich auch im Praktischen als a priori gesetzgebend bewährt? In der That, es liegt in dieser beständig von Kant geübten Herbeiziehung des „gemeinen praktischen „Vernunftgebrauches“[19]) zum Beweise der scheinbar sich von selbst ergebenden Parallel mit den Ergebnissen der Kritik der r. V. etwas Fascinirendes.

Aber doch gilt es, sich diesem Banne zu entziehen. Offenbar hängt für die Beurtheilung der vorhergehenden Aufstellungen alles davon ab, ob in dem Begriffe Pflicht wirklich eine Nothwendigkeit im Sinne der theoretischen Vernunft vorhanden sei. Und das ist

[19]) „Pr. V.“ 117 ff. (Kritische Beleuchtung der Analytik), besonders 110 „dass reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes, für sich allein auch practisch sei, das musste man aus dem gemeinsten practischen Vernunftgebrauche darthun könne.“ „Met.“ 15: „Jeder Mensch hat“ Metaphysik der Sitten, „ob zwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er ohne Principien a priori eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben?“ „Met.“ 207: „In der That gründet sich kein moralisches Princip, wie man wohl meint, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Princip ist wirklich nichts anderes als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt.“ „Grdlg.“ 72: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit, dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zu Grunde liege.“ Dass ein kategorischer Imperativ möglich sei durch Versetzung in eine intelligible Welt bestätigt („Grdlg.“ 84) „der practische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft.“ „Pr. V.“ 70 wird der Sprachgebrauch zur Bestätigung der Begriffsbestimmung von Gut und Böse herangezogen.

nicht der Fall. Ein anderes ist es, wenn die Vernunft die Sinnenwelt so beherrscht, dass dieser schlechterdings kein Entrinnen möglich ist, wenn sie sich jener unterordnen muss; ein anderes, wenn die Sinnlichkeit sich der Vernunft unterordnen kann und soll, aber nicht muss. Dort sind Vernunft und Sinnlichkeit untrennbar verschmolzen: Begriffe ohne Anschauungen sind leer und Anschauungen ohne Begriffe blind: die Vernunft giebt in der Form das einen Inhalt formende Princip. Hier können beide sehr wohl neben einander bestehen; die Vernunft stellt ihr Princip der Form in einen ausschliessenden Gegensatz zu jeder inhaltlichen Bestimmung. — Und auch andere Thatsachen des empirischen sittlichen Bewusstseins lehnen sich gegen jene Nothwendigkeit auf: der Konflikt der Pflichten und das irrende Gewissen, die bei Kant unerklärlich wären, vgl. oben § 6. c.

Also die Idee eines Parallelismus, die auf die Wirklichkeit sich zu gründen zu stolz ist, und eine Idee der gemeinen Menschenvernunft, die unbesehen von dem grössten Kritiker aufgenommen worden ist, sind die Waffen, mit denen Kant seine Ethik vertheidigt. Und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn er vor dem Ansturm der Wirklichkeit so oft hinter dem soliden Bau der „Materie“ Schutz suchen muss.

## XV.

# Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurtheilung der Aristotelischen Metaphysik.

Von

Prof. Dr. **Joh. Zahlfleisch** in Graz.

(Schluss.)

Selbst ein Buhle kann (Ersch. u. Gr. Enc. s. v. Aristoteles S. 284, 1) nicht umhin, wenigstens mit einem Worte das anzuerkennen, was ich bisher als Grundsatz aufstellte; er sagt: „Die Wissenschaft vom Urding, welches er mehr suchte, zugleich mit Rücksicht auf die Meinungen philosophirender Vorgänger und Zeitgenossen, als dogmatisch aufstellte, ist seine Metaphysik (Ontologie und Theologie)." Aus Asklep. (69, 27 ff. z. Metaph.) geht doch wohl hervor, dass die Bücher M und N am Schlusse nichts anderes sind als eine Polemik des Aristoteles gegen sich selbst, da er früher Platoniker war und daher die Darlegungen in jenen Büchern sozusagen ein Selbstgespräch sind. Denn wenn Asklep. bemerkt, dass Aristoteles nur deshalb gegen die Platoniker polemisirt, weil dieselben in ihrer auf Plato folgenden Gestaltung eine andere Richtung eingeschlagen, dann ist zu sagen. dass Aristoteles das Haupt einer Philosophenschule geworden war, welche mit den Platonikern in Meinungsverschiedenheit lebte. Vielleicht rührt daher auch seine Entfernung nach Macedonien, zumal es bekannt ist, dass dem

Aristoteles, wenn auch erst später ausdrücklich, eine Klage wegen Verletzung der bestehenden Religion an den Hals geworfen wurde (Zeller Phil. d. Gr. 2, 2³. S. 38).

Aus Allem geht hervor, dass die Polemik des Aristoteles in MN von einem ganz anderen Gesichtspunkte betrachtet werden muss als die in der Politik. Ich habe in meiner Abhandlung über die ursprüngliche Ordnung der Aristotelischen Politik (Zeitschr. f. d. österr. Gymnas. v. J. 1894) gezeigt, dass das 7. u. 8. Buch dieses Werkes wirklich an den Schluss gehört und nicht hinter das 3., wie Susemihl vorausgesetzt hat[11]). Ist nun auch Aristoteles überhaupt nicht der Mann der Schablone, so ist auch das Programm der Metaphysik, welches ausdrücklich in Λ 1, 1069a 30—b2 dargelegt wird, nach welchem in der Metaphysik von den sinnlichen, auf Bewegung gegründeten Dingen, seien sie vergänglich oder ewig (die Sterngötter), und dann noch von dem Unbewegten gehandelt werden muss, ganz entschieden dafür, dass wir in MN nicht eine blosse Polemik, sondern eine solche Darlegung erkennen, vermöge welcher das Object und das über seine Eigenthümlichkeiten von Aristoteles bisher Vorgebrachte und Gedachte nur in umso hellerem Lichte erstrahlt. In H 1 haben wir schon die Anzeichen dafür, dass Aristoteles bei seiner Behandlung dieses letzten Punktes neue Constructionen aufzustellen gewillt ist, indem er auf 4 Gesichtspunkte sich beruft, unter denen zuerst das Trennbare, hernach das Axiomatische, ferner die Wesenheit und endlich die Wirklichkeit sich befinden, während Plato deren 3 aufstellt: die Ideen, das Mathematische und das Sinnliche. Vgl. K 1060a 36ff. Man braucht aber deshalb nicht gerade an Plato selbst zu denken, wenn Aristoteles seine eben geschilderte Polemik unternimmt. Es sind vielfach die Anhänger des ersteren, welche die allerdings in der Platonischen Lehre bereits enthaltenen, aber erst

[11]) Eine principielle Frage dabei, ob nämlich die Bedeutung des Ausdruckes ἀρίστη πολιτεία nicht eine weitere ist als bisher angenommen wurde, in dem Sinne, dass Aristoteles überall nur den relativ besten Staat in referirender Manier im Auge gehabt, also dass sich uns in den Büchern Δ—Θ eigentlich ein Gesammtbild von dem entwickelt, was Aristoteles in historisch-kritischer Beleuchtung als das Ergebniss seiner Untersuchungen über den jeweilig besten Staat darstellt, will ich hier nur zur Discussion gestellt haben.

durch seine Nachfolger weiter entwickelten Folgerungen aufgestellt, gegen welche Aristoteles sich wendet (vgl. Philop. 27, 8—26 zu Aristoteles de gen. et corr. Denn hier wird dargelegt, dass Plato als letzten Grund der Dinge gar nicht das Mathematische, sondern die Idee aufgestellt habe. Denn wenn Aristoteles annehme, dass die Konsequenzen des Platonischen Systems auf Atome hinausführen, so könne dies nicht auf das Mathematische, sondern nur auf den λόγος, auf die Idee angewendet werden. Aristoteles erkannte nun allerdings kein von den Dingen Getrenntes, und deshalb ist der Versuch des Philoponus, den Plato zu rehabilitiren, eine petitio principii). Jedenfalls hebt auch Alexander (143, 19ff. z. Metaph.) hervor, dass die Geschichte der Philosophie und die Prüfung der Systeme von grossem Vortheile für das eigene System ist. Es erscheint bei solchen Gelegenheiten die Philosophie des Aristoteles wie in einem Spiegel reflectirt.

Hierzu gehört auch das Buch Δ. So z. B. ist Δ 26, 1024a 10 eine Anspielung auf MN nach Asklep. z. St. Vgl. N 1089b 34f. Wie eng überhaupt das Buch N durch die letzten Capitel mit Δ übereinstimmt und zusammenhängt, beweist Bonitz' Commentar (p. 589f.). Und vermittelst der Bezogenheit des Buches I auf N zeigt sich dasselbe Verhältniss überhaupt. Denn das, was in I 1, 2. Theil über das musikalische Maass (δίεσις) gesagt wird, ist auch in N 1087 b33f. dargestellt; vgl. I 6 und speciell I 6, 1057a 1 im Zusammenhang mit Δ 15. Dahin gehören die Ausführungen am Schlusse von Δ 12, welche wieder mit 1046a 10 in Uebereinstimmung sind, insbesondere was die Wendung πρώτην μίαν betrifft (vgl. 1020a 1) und in Rücksicht auf den Gedanken. Da auch Alexander im Lemma z. St. aus Θ πρώτην μίαν liest, und weil doch der Gedanke nicht geändert wird, ob man πρώτην oder μίαν oder beides zusammen liest, so kommt es hierbei auf den Zweifel des Asklep. z. St. in Δ nicht mehr an. Hierbei gelangen wir zu dem Ergebniss, dass nicht bloss Δ in Bezug auf Θ, sondern auch dieses in Bezug auf MN, von propädeutischer Natur ist. Denn 1051a 17—21 steht in Zusammenhang mit N 1091b 35—1092a 5. In Z Anfg. wird auf Δ verwiesen und (am Schlusse des 1. und 2. Cap.) auf MN. Δ 1024 b3 bezieht sich auf Z 1038 a6 (Alexander z. St.).

Δ 7 steht in Uebereinstimmung mit Θ10 init. Alexander 383, 15f. hebt hervor, dass Aristoteles die Aufführung der Begriffe in Δ deshalb unternimmt, weil es Sache des Philosophen ist, dieselben zu erörtern. In Δ 7 werden die Arten des Seienden ungefähr ebenso angeführt wie in E 2 Anfg. Nach Alexander 516, 17 bezieht sich die Verweisung des Aristoteles in 1037a 12f. auf Buch M. Also hatte Aristoteles schon hier die Absicht, M und N hinzuzufügen. Ebenso sagt Schwegler (S. 108) und Bullinger (S. 164 ob.). In Bezug auf die Bedeutung von MN, als über Λ hinausragend, vgl. auch Bonitz am Schlusse seiner Erklärung von Buch Γ im Anhalt von Alexander z. St. Wie sehr diese Bücher MN in die Principienfragen der Aristotelischen Philosophie eingreifen, lässt sich auch aus Philoponus 31, 27ff. (zur Schrift de gen. et corr. 316 b5f.) erkennen. An dieser Stelle sagt Philop. gerade so, wie in der Metaphysik, dass zur Erklärung der ἀλλοίωσις die Bewegung der kleinsten Theile nothwendig wäre, in welche die Grösse nach den Platonikern zu zerfallen habe, der Punkte. Selbst ein Buhle zweifelt nicht an der Echtheit der einzelnen Bücher. Er sagt (Ersch. u. Gr. Enc. 284, 2 s. v. Ar.): „Die Unordnung und Inconsequenz in der Metaphysik verursachte, dass die späteren griechischen Ausleger die Echtheit einzelner Bücher bezweifelten; worin sie doch nur insofern Recht hatten, als diese Bücher nicht zur Metaphysik gehörten; denn er war deshalb nicht minder ihr Verfasser (Philoponus παραβολαί zu Ar. Metaph. fol. 7a. Syrian Comment. zu Buch 3, 13, 14 d. Metaph. d. Ar. fol. 17a. Averroës z. Ar. Metaph. 3. Commentar 29). Der Titel de philosophia, von Cicero de nat. d. I 13 angeführt, ist ein integrirender Bestandtheil unserer heutigen Metaphysik und mit dem in den alten Verzeichnissen genannten π. φιλοσοφίας oder π. πρώτης φιλοσ. einerlei.“ Was Cicero über Aristoteles selbst sagt: non dissentiens a magistro Platone ist meines Erachtens doch richtig, also dass man das non nicht mit Buhle (a. a. O. S. 284, 2 [30]) zu streichen braucht. Buhle sagt ferner: „Inwieweit das Buch von den Kategorien dazu gehört, erfordert noch eine künftige sorgfältige Forschung.“ Also die doch heute nicht mehr als zur Metaphysik gehörig betrachteten Schriften über die Philosophie und die Kategorien will Buhle als vielleicht

eher dazu zu rechnen ansehen als die von ihm der Metaphysik abgesprochenen, wenn gleich von Aristoteles herrührenden Bücher. Hätte Buhle an das Werk einen anderen, richtigeren Maassstab angelegt, wäre er nicht in diese Folgeunrichtigkeit verfallen. Die empirische Methode des Aristoteles bringt es mit sich, dass es Leute gab, welche die Metaphysik in die Physik mit einbegriffen. Das wäre sonach die von Buhle (a. a. O. S. 283, 2f.) erwähnte Thatsache, dass es eine Ausgabe der physikalischen Schriften gab, welche 38 Bücher und darunter die Metaphysik umfasste; in dieser Sammlung seien ausser dieser letzteren auch noch einige andere Schriften aus der naturhistorischen oder mathematischen Classe neben der Physik mit eingerechnet gewesen. Wir haben schon angedeutet, wie sehr die metaphysischen Probleme in die Aristotelische Physik eingreifen, so dass es nicht Wunder nehmen darf, wenn Aristoteles die ersteren auf die letzteren selbst innerhalb der Metaphysik aufbaut, und wenn uns so häufig die physikalischen Grundwahrheiten, obgleich nur als Thesen, in derselben begegnen; denn Aristoteles hatte sich geradezu die Empirie im Gegensatze zur ἀπειρία, also die sinnliche (physikalische) Anschauung zum Gesetze gemacht, wie er dies auch de gen. etc. A 2, 316a 5f. direct ausspricht. Vgl. auch den Anfang der Metaphysik. Und wenn man so die verschiedensten Schriften zur Metaphysik gerechnet hat, dann kann man nicht umhin, die Thatsache, dass bei Diogenes eine Anzahl Sonderschriften metaphysischen Inhalts erwähnt werden, so zu deuten, dass darin die Metaphysik zergliedert enthalten war, und dass Andronikos später, auf ein oder das andere vollständige Exemplar gestützt, jene Sonderschriften, wenn auch nicht für Diogenes, so doch für die Jünger der Philosophie ausser Gebrauch setzte. Und hier wäre auch Susemihl in seiner Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit (1. 160 Anmerkung 832) zu hören, indem er bemerkt: „Von meiner früheren theilweisen Zustimmung (Platon. Philos. II 507. 536) zu dem Urtheile von Rose (de ord. cet. p. 153 sqq.) über Δ und M bin ich längst zurückgekommen“ (vgl. Zeller Philos. d. Gr. II 2³ 81).

So sagt auch Buhle (a. a. O. S. 280, 2 ob.) über die sogen.

verlorenen logischen Schriften des Aristoteles, es lasse sich bis zur Evidenz nachweisen, dass die angeblich verlorenen Bücher nichts weiter sind, als besondere Titel einzelner Bücher oder Abschnitte, die jetzt zum Organon, zur Rhetorik, zur Metaphysik gerechnet werden, und dass man sie fälschlich für Titel von Werken nahm, welche von den vorhandenen verschieden waren. Man kann aber auch schon aus dem Umstande, dass sich diese verschiedenen Abschnitte wenigstens in einigen Sammlungen der Metaphysik erhalten haben, d. h. dass wir überhaupt das gegenwärtige Corpus derselben besitzen, abnehmen, dass es denkende Leute genug gab, welche der von Buhle erwähnten und von Diogenes (vgl. Buhle a. a. O. 280, 2[10] bezüglich der Topik) durchgeführten Zerpflückung abhold waren.

Auch einige Büchertitel über Ethik beziehen sich höchst wahrscheinlich, wenn nicht alle, wiederum auf Abschnitte in den vorhandenen Aristotelischen Ethicis ad Nicom. und bezeichnen nicht besondere, jetzt verlorene Schriften (Buhle a. a. O. S. 285). Und sowie Aristoteles die 2. Analytik auch mit dem Worte μεθοδικά bezeichnet (Rhetor. I 2, 10, Anal. post I 1, 3), ebenso ist mit dem Ausdrucke π. λέξεως (καθάρας) in den alten griechischen Verzeichnissen das 3. Buch der Rhetorik oder ein Abschnitt der Poëtik gemeint, so dass, wenn Aristoteles selbst nicht immer die Bezugnahme auf andere seiner Werke in gleichen Wortbezeichnungen durch die ihnen zukommenden eigentlichen Titel vornimmt, auch die Metaphysik nicht angeführt zu sein braucht, sondern dass es mit diesen Dingen eine ähnliche Bewandtniss haben wird, wie mit den auf die Physik sich beziehenden Titeln in den alten Verzeichnissen π. φύσεως ά, φυσικὸν α, π. τόπου, π. χρόνου, π. κινήσεως. Denn sie sind irrig als besondere Werke von der Physik getrennt worden. Ebenso giebt es Sondertitel für die Thiergeschichte. Vgl. Buhle a. a. O. S. 282, 1 ob. 283, 1. 2 sub fin. Heitz (die verlorenen Schriften d. Ar. S. 225f.).

Es entspricht alles dies wohl dem Triebe des Aristoteles nach Einzelforschung. Denn selbst in der Richtung auf die ästhetische Untersuchung hat sich Aristoteles von dem Besonderen zum Allgemeinen aufgeschwungen. Vgl. Buhle 282, 1 med.: „Er begann

auch hier mit Beobachtung des Einzelnen, mit Erwägung der Erzeugnisse des dichterischen Genius seiner Nation, woraus einerseits wissenschaftliche Resultate, Regeln, Grundsätze des Schönen zu entwickeln, und auf welche sie andererseits anzuwenden waren." Wer denkt hier nicht an die dogmatische Gestalt der Bücher A—Λ und der kritischen in MN der Metaphysik? Es ist möglich, dass (um eine Parallele anzuführen) der Gryllos des Aristoteles eine ähnliche Aufgabe, aber im kleinen hatte, wie die Bücher MN der Metaphysik. Denn Quintilian sagt (II 15) darüber, Aristoteles habe darin quaerendi gratia quaedam subtilitalis suae argumenta vorgebracht (Buhle 282, 1 ob.). Der Inhalt dieser Argumente zeigt uns den Aristoteles wie immer, unter der Annahme, dass die Platoniker nur auf allgemeine, speculative Principien ausgingen, und damit den Erfolg, dass Buch N besonders am Schlusse (bezüglich der 7 Weisen, der 7 Thore Thebens) die Individualisirung der Platonischen Verallgemeinerungstheorie vorziehen lehrt. Vgl. Aristoteles' Metaphysik, A 6, Buhle a. a. O. Aus demselben Grunde nahm Aristoteles den Begriff der Physik im weitesten Umfange. Sie ist ihm Wissenschaft von der Natur in ihrer Qualität. In Beziehung auf die Principien der Qualität der Naturerscheinungen im Allgemeinen befasst sie die Theile der neueren Metaphysik, welche metaphysische Körperlehre (Naturwissenschaft) und Kosmologie zu heissen pflegen (Buhle 283, 1). „Aristoteles fand nämlich die Quantität allgemein und nothwendig bei der Körperwelt zum Grunde liegend, legte ihr aber einen eigenen Charakter bei" (offenbar den abstracten), „wodurch sie sich von allen anderen Qualitäten der Natur unterschied, und disputirte gegen die Pythagoreer" (natürlich auch gegen die pythagoreisirenden Platoniker), „welche sie wesentlich identisch damit nahmen", (Buhle 284, 1). Damit bekommt die Mathematik die ihr schon von Plato zuerkannte, aber von ihm unrichtig benutzte Mittelstellung zwischen dem Abstracten und Concreten, hinter welchen beiden, auf sie, aber nicht auf die Mathematik schlechthin gestützt, die Aristotelischen Wesenheiten sich erhoben, so dass die Mathematik bei Aristoteles nicht als Voraussetzung, wie bei Plato, sondern als Folge des Gegebenen erscheint. Und Buhle sagt (S. 284, 1) richtig: „Da Ari-

stoteles den Raum als die äusserste Grenze der einander umschliessenden Körper definirte, so sah er die Quantität nur für eine Bedingung, nicht für eine reelle Qualität der Naturerscheinungen an. Dies war die Ursache, warum er die Mathematik zwar unmittelbar an die Physik knüpfte, doch specifisch von ihr trennte.“ Man könnte auf diese Seite der Aristotelischen Philosophie den Satz von Vignoli (üb. d. Fundamentalgesetz d. Intelligenz im Thierreich v. J. 1879 S. 35 Anmerkung) anwenden, welcher sagt: „Wenn die Morphologie feste Entwicklungsgesetze hat, so ist sie doch nicht von einer geometrischen und absoluten Methode bestimmt.“

Wir sind ausgegangen von der heute nicht mehr angezweifelten Thatsache, dass Aristoteles nur auf Grund von Einzeluntersuchungen seine Philosophie gewinnt. Auf solche zersplitterte Thätigkeit weist z. B. auch die Eigenthümlichkeit des Titels περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός, νόμοι τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῆς γαμετῆς, die bei Diog. L. nicht vorkommen. „Sie beziehen sich noch auf besondere, jetzt verlorene Schriften, wenn diese wirklich von Aristoteles waren“ (Buhle 286, 1). Auf solche Weise kann man sich erklären, weshalb Aristoteles auch noch den Himmel, wenngleich im antiken Sinne unter die sinnlichen Wesenheiten einbegreift, wie Z 2, 1028 b 8 ff. geradezu herausgesagt wird, wie überhaupt das ganze 2. Cap. von Z hierher gehört. Vgl. 1042 a 7 ff. Alexander 670, 28—671, 1.

Und in MN geht Aristoteles auf die Untersuchung der Uebersinnlichkeit über. Es muss sich daraus von selbst ergeben, Aristoteles hier mit Rücksicht auf das in dass sich Buch A Gesagte theilweise wiederholt. Dies hat Michelis nicht richtig gewürdigt, wenn er, a. a. O. p. 15 meint, dass es sich um eine nochmalige Bearbeitung des im 1. Buche Gesagten in MN handelt, wobei er unter Anführung von Beispielen dieses Verfahrens bemerkt, dass in MN Manches aus Buch A von Aristoteles zusammengezogen wurde. Die Hauptsache sei schon in A gesagt und schwebe dem Aristoteles in MN vor. Aber es zieht sich ja die Polemik des Aristoteles gegen seine Vorgänger wie ein rother Faden durch die ganze Metaphysik. Denn es ist zugleich charakteristisch für die antike Behandlung der Psychologie und Philosophie,

dass z. B. die Töne von den Vorgängern des Aristoteles als etwas Quantitatives, nicht als ein Qualitatives behandelt wurden (vgl. Stumpf, Tonpsychol. I 136 Anmerkung). Es ergiebt sich daraus, dass die Griechen der Platonischen Zeit sich völlig in die Arme der so angesehenen und vielleicht durch die Priester festgehaltenen Pythagoreischen Philosophie geworfen hatten. Und so erkennen wir die Bereitwilligkeit des Aristoteles, beziehungsweise der von ihm repräsentirten Schule, aus dieser eisernen Umarmung sich zu reissen und in MN gegen die von den Alten allzu sehr ausgebeuteten Wunder der Mathematik sich zu wenden. Vgl. hierzu meine Abhandlung über Analogie und Phantasie (Archiv f. system. Philos. v. J. 1898 S. 160ff.).

Es gäbe keine wahre Empirie, d. h. keine Wissenschaft, die auf das Individuelle gebaut ist, wenn nicht eine Trennung desjenigen stattfände, was von der Speculation gewöhnlich subsumirt wird. Die gesammte Philosophie des Aristoteles ist ein sprechender Beweis für diese Behauptung. Die Seelenlehre z. B. hat keine Subsumption der Seelenvermögen in dem Sinne, wie dies unsere scholastische Logik versucht, als ob etwa der νοῦς in die Empfindung und Vorstellung, die Seele überhaupt in die 3 bekannten Seelenvermögen zerfiele. Bei Aristoteles hat schon die Empfindung den Vorzug eines gewissen Erkennens und der Tastsinn ist ihm nur die Grundlage, aber nicht ein Theil des seelischen Lebens überhaupt. So zerfällt dem Stagiriten auch nicht die Philosophie etwa in Physik, Mathematik und Logik, sondern in jeder dieser 3 Wissenschaften finden sich die Elemente der höheren, der Philosophie oder Metaphysik. Vgl. Alexander 447, 25 zur Metaphysik. Man hat eine gegenseitige Durchdringung aller mit oberster Spitze der jeweiligen Hauptsache anzunehmen. Plato hatte bekanntlich der gegentheiligen Auffassung das Wort geredet. Um so bezeichnender erscheint des Aristoteles' Polemik gegen ihn, aber auch um so gelungener, weil auf tief liegenden Principien ruhend. Vgl. Alexander 364, 11—27. Diese Principien sind so tiefgreifend, dass man sagen kann, dass sie noch heute ihre Giltigkeit besitzen, insofern damit die Methode der älteren Zeit abgeschlossen und die der kommenden Zeit in Scene gesetzt wurde. Seit Aristoteles

hat man in bewusster Weise der positiven Philosophie das Wort gelassen, während dies bei Plato nicht der Fall war, sondern nur in unvollkommener und verschwommener Art geschah. Weil jedoch zu dieser Positivität auch die Anerkennung des Uebersinnlichen gerechnet wird, so darf man nicht etwa mit Comte annehmen, dass die Philosophie 3 Entwicklungsstufen durchgemacht hätte, eine theologische, eine metaphysische und eine positive. Im Grunde waren und sind alle 3 immer beisammen gewesen und sind es noch heute. Und wer eine Mauer zwischen denselben aufrichten wollte, würde sich an der Continuität alles Seins versündigen und an seinem Theile zu jenen Verwicklungen beitragen, welche der Explication des Weltgedankens direct zuwider laufen.

Man muss sich eben diesen Standpunkt des Stagiriten nur tief genug liegend denken, um zu finden, dass es das Angezeigteste war, dass er bei günstiger Gelegenheit seine eigenen Grundsätze (in Δ und K) darlegte, dass er daneben diese und schwerer Enträthselbares in fortlaufender Beweisführung selbst entwickelte und endlich den Gegensatz beleuchtete, in welchem diese Grundwahrheiten zu den wichtigsten Lehren seiner Vorgänger standen. Nichtsdestoweniger haben wir selbst in dem Abschnitte, welcher der Ausdruck des zuletzt erwähnten Bestrebens ist, dieselbe Idee ausgeführt, welche in einem positiven Buche (in Λ) dargestellt wird, die Lehre vom Guten (in N). So bildet Λ den meritorischen Theil des Abschnittes KΛ, wie N den von MN. Immerhin aber steht, was die positiven Ausführungen anlangt, N über Λ deshalb, weil sie umfassender sind dort als hier. (Nichtsdestoweniger steht aber auch Λ mit Θ in Beziehung, also mit einem nicht direkt in Relation zu setzenden Abschnitte. Denn was Aristoteles in Θ 5 in Bezug auf die Lehre vom Streben und von den seelischen Regungen bemerkt, wird — abgesehen von anderen Stellen — auch in Λ 1071 a 3 behandelt.) So kommt es auch, wie z. B. die Lehre vom Relativen, insbesondere die Thatsache, dass von diesem keine Bewegung existirt, nicht bloss in N 1, 1088 a 30 ff. angeführt wird, sondern auch schon in K dargestellt erscheint, woraus wieder wegen des propädeutischen Charakters von K für die letzten 3 Bücher die Analogie dieses Buches mit Δ in Bezug auf das

diesem unmittelbar Folgende erhellt, wobei die Echtheit von Δ seinerseits wieder durch die 1023a 20 vorkommende Erwähnung des Atlas im Zusammenhange mit den ja bei Aristoteles so oft berührten Ansichten der Physiologen bezeugt erscheint. Es ergiebt sich aus der Natur der Sache, dass Aristoteles mit den Anschauungen der letzteren nicht einverstanden sein konnte. So steht Aristoteles mitten inne zwischen dem speculativen Platonismus und der rein naturalistischen Philosophie. Daher eine subtile Polemik gegen Plato, dem er doch einerseits Recht geben musste, obwohl er ihn andererseits zu hohl fand. Daher die Notwendigkeit, in K das Metaphysische und Physische in der Form der Einleitung zum letzten Haupttheile mit einander zu verbinden, daher die eigenthümlichen Darlegungen in der ersten Hälfte des Buches Λ, in welchen sozusagen die ganze Lehre des Aristoteles schon im Umrisse enthalten scheint. Wenn nun endlich Aristoteles es für nöthig erachtet, die Ideenlehre Platos im nämlichen Werke zweimal vorzuführen, so ist es doch weniger zu beanstanden, dass er aus einem anderen seiner Werke (der Physik) das in die Metaphysik Einschlägige, nämlich die daselbst benöthigten Grundsätze im 2. Theile von K vorführt. Dem Aristoteles sind die Welt, die Gottheit, die Bewegung, kurz alle Principien als solche schon gegeben. Er fragt nicht weiter nach ihrer Entstehung und Ursache, wie dies unsere heutigen Philosophen thun. Von diesem Standpunkte muss seine Philosophie genommen werden. Die Auseinandersetzung in MN rechnet mit dieser Anschauung. Sowohl dem Plato, als auch dem Pythagoras, geradeso wie dem Aristoteles gelten gewisse Dinge als etwas bereits von Ewigkeit her Bestehendes, das sind dem Pythagoras die Zahlen, dem Plato die Idealzahlen, dem Aristoteles die Wesenheiten. Das ganze Alterthum hatte sich nur um die (manchmal freilich von ihm etwas verschrobene) Wirklichkeit gekümmert, das Jenseits war ihm etwas Selbstverständliches. Das stimmt auch mit der Entwicklung des Geistes, welcher vom Aberglauben allmählich zur natürlichen Denkweise und Naturphilosophie überging, Naturphilosophie nicht im Sinne der alten Physiologen, welche ja auch abergläubisch waren, sondern im Sinne der Neueren, welche damit die sinnliche und verständige

(nicht voraussetzungslose, sondern unter bestimmt gegebenen und ableitbaren Prämissen), construirbare Welt verstehen und begreifen. Indem ich diese Worte Buhle entnehme, habe ich zu bemerken, dass Aristoteles eben diese Devise seinen Ausführungen in M N vorgesetzt hatte, wobei er als ein nothwendiges Glied in der Entwicklung des Weltgedankens erscheint. Vgl. Patritius (a. a. O. p. 128 f.).

Einem Manne, der so folgerecht seiner in Gestaltung erscheint, würde es zu schwerem Vorwurfe gereichen, wenn man die Anschuldigungen aufrecht erhielte, welche gegen seine Inconsequenzen, wie man meint, geschleudert werden könnten, vorausgesetzt, dass die Werke desselben nicht überhaupt entweder ganz oder theilweise für unecht erklärt werden. So muss daher auch eine Bemerkung Hirzel's (Rhein. Mus. v. J. 1884 S. 207 üb. Entelechie und Endelechie) zurückgewiesen werden, da eingehendere Prüfung des von ihm incriminirten 9. Cap. von Buch K keineswegs die Worte rechtfertigt, welche Hirzel nur eine mehr oberflächliche Schätzung eingegeben haben dürfte, und welche also lauten: „Wollte man ausserdem auf die parallele Abhandlung K 9 verweisen, wo allerdings ἐνέργεια und ἐντελέχεια in bunter Reihe wechseln und jeder Unterschied zwischen beiden Ausdrücken verwischt ist, so wäre daran zu erinnern, dass dieses Stück den von Bonitz S. 22 begründeten Verdacht gegen sich hat, das Excerpt eines Späteren zu sein, der natürlich, dem überwiegenden Gebrauch des Aristoteles folgend, beide Worte als Synonyma fasste.“ Ich glaube, dass sich auch in K 9 ein gewisser Unterschied zwischen ἐνέργ. und ἐντελ. voraussetzen lässt, wie auch Hirzel S. 204—208 thut; ob derselbe, welchen Hirzel ebend. annimmt, muss eine genauere Prüfung zeigen [12]). Wir haben bereits den wirklichen Sachverhalt bezüglich des Buches K angedeutet. Es ergiebt sich aus der wiederholten Behandlung der Begriffe der ἀρχή, des Thuns und Leidens, des Werdens u. dgl. in der Physik, in der Schrift

[12]) Was aber die bei vielen Gelehrten so grossen Anstoss erregende Wiederholung des γε μήν in K 2 betrifft, so möchte ich zu bedenken geben, ob nicht Aristoteles einen besonderen Grund dazu gehabt hat.

über den Himmel, in jener über Werden und Vergehen, dass Aristoteles in dem Buche K der Metaphysik über diese und andere physikalische Thatsachen einfach nur referiren wollte, indem er unter seiner Metaphysik nicht eine tadellose Darlegung eines philosophischen Systems verstand, sondern mehr eine Codificirung von, ihm bereits seit lange fest stehenden Grundsätzen; über die Art der Behandlung der metaphysischen Begriffe, der ἁφή u. dgl. s. Philop. 6, 34 zur Schrift über Werden und Vergehen.

Der Sprung von Plato auf Aristoteles wäre zu gross, wenn man annehmen wollte, dass Aristoteles ein vollständig ausgeführtes metaphysisches System im modernen Sinne darstellt [13]). Die Dialogform bei Plato, vermöge welcher oft ganz entfernt scheinende Gegenstände herangezogen werden, ist doch nicht von jener Vollkommenheit, welche dem Aristoteles zum Muster dienen konnte. Also musste er sich eine Form erst erfinden, und er hat wenigstens annähernd das Richtige getroffen; denn unvollkommen bleibt die Form der Aristotelischen Metaphysik immerhin. Man stelle aber auch keine zu hohen Anforderungen! Um jedoch zu zeigen, dass die Metaphysik Alles umfasst, was sich für die gesammte philosophische Anschauung als wichtig erweist, so muss noch einmal betont werden, dass die οὐσιώδης κίνησις, welche der Gottheit nach Alexander (Supplem. Aristotelicum II 2 p. 2—4) zu Theil wird, eine Kraft ist, welcher die Gottheit selber unterworfen erscheint. Nach einer anderen Stelle (ebend. p. 4, 2) wird das θεῖον σῶμα (diese Lesart ist beizubehalten) eben auf diese Weise von den Wesenheiten beeinflusst. Sie selbst sind aber nach Einer Richtung physikalischer Natur. Denn sie ruhen unmittelbar auf den Dingen selbst. Aristoteles zeigt in MN, dass die Mathematik deshalb zur Erklärung der Dinge nicht ausreicht, weil man mittelst derselben

[13]) Dass Plato dem Aristoteles schon den Weg z. B. für seine Unterscheidung von Energie und Potenz gezeigt hat, ergiebt sich aus Plato Staat (E Cap. XXI, p. 477 C.), wo gesagt ist, dass die Potenzen aus sich etwas wirken (δυνάμεως δ' εἰς ἐκ. μ. . . . — ἀπεργ. ἄλλην). Darin darf uns Teichmüller (Aristotelische Forschungen 3, 8) nicht irre machen, da derselbe hervorhebt, dass Plato das Wort ἐνεργεῖν noch nicht gebraucht habe; und nach Ast (Lexic. Platon.) kann man dies auch für richtig ansehen. Aber Aristoteles kann von einem anderen Philosophen das Wort entlehnt haben.

zu discreten Grössen gelangt, mit denen sich nichts anfangen lässt. Philop. 6, 4—14 zur Schrift über Werden und Vergehen beweist sehr eindringlich, dass diese Haltung des Aristoteles mehr auf die physikalischen als auf die metaphysischen Grundregeln hinausgeht. Jedenfalls muss, wenn Aristoteles in der Metaphysik die Anwendung von der Physik macht, zunächst anerkannt werden, dass Aristoteles dem Plato das Recht abspricht, in metaphysischen Dingen dreinzureden, da er nicht einmal über die Grundbegriffe der Physik hinaus ist, und zugleich können wir auch von diesem Standpunkte die Ursache erkennen, weshalb Aristoteles Metaphysik K sehr nothwendig bedurfte. Und so entsteht die Grundlage der übersinnlichen Wesenheit und die der sinnlichen Dinge selbst. Darum bin ich auch mit G. Engel (über die Bedeutung der ὕλη bei Aristoteles, Rhein. Mus. N. F. 7, 396) einverstanden: „Die Anschauung der ὕλη als γένος liegt, zwar nicht ausdrücklich ausgesprochen, aber doch dem Wesen nach unverkennbar, in der Construction der Principien vor, die Aristoteles im 1. Buche der Physik und im 13. der Metaphysik, abweichend von derjenigen, die als vorzugsweise geltend sich darstellt, unternimmt. Er stellt hier 3 Principien auf, das εἶδος, die στέρησις und das ὑποκείμενον. Diese, sagt er, sind in den verschiedenen Dingen verschieden“ u. s. w. Bezeichnend ist auch die weitere Bemerkung Engel's (S. 417 f.), wo gezeigt ist, wie Aristoteles auf den Monotheismus in der Gestalt der Lehre von der einzigen Gültigkeit der οὐσία durch die Entwicklung der Philosophie hingedrängt wurde. Damit hätten wir dann einen neuen, aber richtigen Grund dafür, weshalb Aristoteles gerade hinter Buch Λ gegen Plato polemisirt, da dieser letztere durch seine grosse Zahl von Ideen eben den Polytheismus noch nicht vollständig genug überwunden hatte.

Ueberhaupt hat auch Brandis (a. a. O. S. 558 f.) wohl erkannt, wie innig von Aristoteles die Ideenlehre auch in dem ersten und mittleren Theile der Metaphysik als zu seinem Gegenstande gehörig betrachtet wird, wenn es sich um Zurückweisung derselben handelt. Und wenn wir Krische (Forschungen S. 6 f.) beistimmen dürfen, wenn dieser behauptet, dass Cicero, der doch offenbar von Aristoteles gelernt hat, in Bezug auf seine Götterlehre ähnlich

verfuhr, wie dieser, so ist eben die Haltung des Aristoteles in dieser Lehre derart, dass er sich noch etwas an den Timäus des Plato gehalten hat (Rose de ord. p. 111), während er sonst auf das Mythologische desselben zu Gunsten seiner eigenen Hervorhebung der reinen Begrifflichkeit verzichtet (Rose a. a. O. p. 111 bis 112). Daraus schliesse ich, dass Brandis' Meinung, die in MN vorgenommene ausführliche Prüfung der Ideen und der Zahlenlehre sei als Einleitung in die Lehre von der ewigen, unbeweglichen Wesenheit von Aristoteles mit den Worten des 1. Cap. in M angesehen worden, wo es heisst: ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀίδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον, unhaltbar ist. Ich glaube nämlich im Bisherigen gezeigt zu haben, dass die von Aristoteles hier erwähnte Skepsis nichts weiter ist als der Grundgedanke der Metaphysik, festzustellen, inwiefern ein übersinnliches Princip existirt, von welchem das Sein der Dinge abgeleitet wird. Und weil Brandis (a. a. O. S. 572 f.) dies übersehen, namentlich aber, dass Aristoteles bereits in Z, H und Θ die Existenz eines solchen übersinnlichen Principes nachgewiesen, so dass in MN grösstentheils, wenn auch nicht ausschliesslich, bloss die Anwendung dieses Princips gemacht erscheint, so muss man sich wundern, dass Brandis nicht consequent genug war, den von ihm (a. a. O. S. 542 f. 413 a) hervorgehobenen Umstand weiter zu verfolgen. Denn dort sagt Brandis: „Aber einer so unvollständig durchgeführten Lehre von der ewigen, unbeweglichen Wesenheit, wie unser Buch XII" (= Λ) „sie enthält, zum Vorbau zu dienen, möchten diese beiden Bücher M und N schwerlich bestimmt gewesen sein. Beabsichtigt jedoch waren sie wohl bereits bei Abfassung der ontologischen Bücher". Ja, nicht bloss beabsichtigt, sondern auch als endgültige Bekräftigung seiner Lehre sie wirklich auszuführen und hinter die Götterlehre anzufügen war des Aristoteles Plan. Auch bei Plato nämlich wird die Sternkunde nur als Mittel zum Zweck betrachtet (vgl. Plato's Staat 7, 10 S. 528). Dass hiermit die von Strümpell (Gesch. d. theoret. Philos. d. Griechen S. 170) vermisste Klarheit in der Aristotelischen Darstellung doch wohl erwiesen wird, dürfte sich von selbst ergeben. Nichtsdestoweniger

kann es sich lohnen, den Eindruck anzuführen, welchen die Metaphysik hier auf Strümpell gemacht hat; der Gelehrte sagt: „Der allgemeine Eindruck der beiden letzten Bücher der Metaphysik (M N) ist, dass man in das lebhafteste Bedauern darüber versetzt wird, wie viele Männer von gewiss scharfem Verstande und speculativer Begabung schon damals einen Zustand in die Philosophie gebracht haben, der nichts weiter ist, als eine Scholastik vor der Scholastik. . . . . Selbst Männer, wie Aristoteles, die von Jugend auf zwischen solchen widerstreitenden, ganz luftigen Behauptungen aufgewachsen waren, fiel es sehr schwer, den Standpunkt verständiger und naturgemässer Auffassung wieder zu gewinnen."

Zeller (Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. W. v. J. 1883) hatte es unternommen, gegenüber Brentano mit überzeugenden Gründen darzuthun, dass der Gott des Aristoteles kein schöpferischer, sondern nur ein bewegender Gott sei. Aristoteles hatte nun allerdings die auf diese Weise gebliebene Kluft zwischen einer vollkommenen Lehre von der positiven Entstehung der Dinge und jenem negativen Verhalten der Gottheit auszufüllen. Den besten Anhalt, zugleich unter Rücksichtnahme auf seine, bereits festgestellten, allgemeineren Grundsätze, bot ihm die Heranziehung der Platonischen Ideen- und Zahlenlehre. Hiermit stimmt Brandis (Gesch. d. gr. r. Philos. 2, 2, 2 S. 660f.), dessen Worte sowohl Zeller unterschreibt, sowie sie mir selbst aus der Seele gesprochen sind. Und wenn des Aristoteles Weltanschauung in der Philosophie eine grundverschiedene von der Platonischen war, dann darf man sich nicht wundern, wenn auch die nicht gerade nur zur Metaphysik gehörigen Lehren beider Philosophen vollkommen von einander verschieden sind, sondern wenn sich, wie wir dies z. B. von der Ethik behaupten dürfen, auch die Rhetorik als eine von gleichen Gesichtspunkten durchzogene Schrift erweist. Und wenn wir deshalb die Behauptung Brandis' (Philol. IV, 1) gelten lassen, dass unter allen uns aufbewahrten Schriften des Aristoteles keine vollständiger, ebenmässiger und folgerichtiger durchgeführt ist, als die Rhetorik, keine, in welcher Gedanken und Ausdruck einander mehr entsprechen: dann dürfen wir, gleiches Recht für die Metaphysik in Anspruch nehmend, behaupten, dass umsomehr die grössere,

schwierigere Metaphysik trotz der Polemik gegen Plato, wie sie auch in der Rhetorik vorkommt, der Form nach nicht so ganz dem Aristotelischen Geiste unebenbürtig dasteht. Denn gerade weil auch in der Rhetorik Härten und Lücken, wenigstens nach modernen Begriffen, zum Vorschein kommen, so müssen wir die beiden Schriften deshalb gleich stellen, weil Aristoteles nach der obigen Bemerkung Brandis' auf Plato als seinen Lehrmeister auch in der Rhetorik nicht ausdrücklich anerkennend sich bezieht, dass er ihn vielmehr zum Behufe der ihm eigenthümlichen, stets auf das Einzelne und die Anwendung gerichteten Durchführung durch nähere Bestimmungen umbildet und gleich im Eingange seines Werkes die im Platonischen Gorgias enthaltenen, geringschätzigen Aeusserungen über Rhetorik stillschweigend berichtiget. Denn deutet das Alles was hier aus Brandis angeführt wird, nicht darauf, dass Aristoteles in seiner Metaphysik, die von ihm vorausgesetzten Dogmen benützend, der Platonischen Anschauungsweise einen neuen Erfolg sichert, wenn sie unter dem Gesichtspunkte der durch Aristoteles inaugurirten Methode betrachtet wird? Auch das, was Brandis noch weiter sagt, spricht zu Gunsten dieser meiner Auffassung. Eine solche Weiterbildung der Platonischen Philosophie ergiebt sich auch aus der von Alfred Gercke im Arch. f. Gesch. d. Philos. 4, 439 f. (Ursprung der Aristotelischen Kategorien) erwähnten Folgerung, dass Aristoteles immer noch in Zusammenhang mit der Platonischen Philosophie stand (woraus sich das φαμὲν in Metaphysik A gegenüber dem φασὶν in M erklärt; denn Aristoteles hatte offenbar an der Metaphysik recht lange gearbeitet, so dass er vielleicht erst nach dem Tode Platos sich zu jenem φασὶν entschloss). Damit würde auch die von mir angesetzte Annahme von dem ersten Höhepunkt in H stimmen, wo eben jene von Aristoteles an die Stelle der mit Plato gemeinschaftlich erfundenen Kategorien gesetzten Klassen der Dinge vorkommen, die δέσις, διαίρεσις, κόλλησις, kurz, die dem μέτρον zu Grunde liegenden Thatsachen der Entwicklung der Dinge und ihres Seins. Offner sagt hierüber (a. a. O. S. 431, 433), dass diese Classen den Ideen entgegengesetzt sind, sowie die Kategorien schon dem Plato bekannt gewesen seien, und dass Aristoteles allmählich von denselben ab-

gekommen wäre, sie aber jedenfalls mehr als Nebensache behandelt habe. Derselbe kommt deshalb zu dem Ergebnisse, dass die Schrift über die Kategorien dem Aristoteles abgesprochen oder mindestens in seine erste Periode gesetzt werden müsse, ein Resultat, das ich in seinem letzteren Theile wegen der doch sehr das Aristotelische Gepräge zeigenden Gedanken in der genannten Schrift gutheisse. Die schon so oft bemerkte Anlehnung des Aristoteles an seinen Vorgänger Plato veranlasst mich, noch einem anderen Gedanken Raum zu geben. Dass Aristoteles nämlich in ähnlicher Lage war, wie auch neuere Philosophen. Wie z. B. die Fragen von den angeborenen oder erworbenen Seelenzuständen, welche ja eine ganze Reihe von Philosophen beschäftigten, darunter Locke und Leibniz, die Lehren von den primären und secundären Qualitäten (Locke, Berkeley) oder von dem Ichbewusstsein (Descartes, Fichte) als einmal aufgeworfen Beantwortung heischten, so dass jeder Philosoph dazu Stellung nahm, gerade so lagen auch Fragen über gewisse Dinge gleichsam in der Luft, da sie auch von Aristoteles beantwortet sein wollten.

Indem ich dem Gesagten hinzufüge, dass Diels' Meinung in Sitzungsber. d. Berl. Akad. (v. J. 1888 S. 482[1], 485 u. 487), dass jenes φαμὲν, nicht im Gegensatze zur Ausdrucksweise φασι = „man sagt“ sei, aus dem Grunde nicht recht haltbar erscheint, weil man dann nicht erklären könnte, weshalb Aristoteles in A anders als in M gesagt (vgl. die von Zeller, die Philos. d. Gr. II 2[3] 15[3] angemerkten Stellen selbst[14]), kann ich nicht unterlassen, das Bild zu reproduciren, welches sich der nämliche Diels (a. a. O. v. J. 1883 S. 490) über das Verhältniss des Aristoteles zu seinen Zeitgenossen macht: „Unter den ἔξω σοφοί, die vor und neben Aristoteles so laut und lärmend die Ideenlehre angegriffen haben, dass er sich naserümpfend davon abwendet, ist als der erste Antisthenes zu nennen. Die Einzelheiten dieses erbitterten und nicht immer höf-

---

[14]) Für die doppelte Behandlung der Ideenlehre in der Metaph. möchte ich auch ein Argument aus Steinhart (Einleitg. zum Platon. Phädrus S. 8) ableiten, wonach Plato zwar die Pythagoreische Zahlenlehre angenommen und zu einem Fundamente seiner Lehre gemacht hat, dass er aber die Ideen noch höher hielt.

lich geführten Kampfes sind neulich aus der Replik der Platonischen Dialoge scharfsinnig im einzelnen nachzuweisen unternommen worden." (Damit ist Dümmler F. Antisthenica, Halis 1882, und Urban K., über die Erwähnungen der Philosophie des Antisthenes in den Platonischen Schriften, Progr. v. Königsberg 1882, gemeint.) „Wenn auch bei der Weise der Platonischen Polemik viel unsicher bleiben muss, so kann man doch schon hieraus leicht ermessen, dass die doch auch für das Publikum berechneten, hin und wieder gehenden Streitschriften die Ideenfrage für lange Zeit zur öffentlichen Debatte stellten" (man mag daraus einen Grund für die Weitläufigkeiten von M N abnehmen). „Auch die Sophisten griffen zu, wenigstens stammt ein Hauptargument der Gegner, der τρίτος ἄνθρωπος, wahrscheinlich vom Sophisten Polyxenos. Daher begnügt sich Aristoteles, diesen Gegenbeweis, den er öfter anführt, immer nur ganz kurz mit dem Stichwort wie etwas Allbekanntes anzudeuten." Wir wissen, dass Aristoteles auch in seinen übrigen Schriften gegen Plato zu Felde zieht. Die Thatsache, dass es dem ersteren daran lag, der wohl schon lange neben dem mythologisch-religiösen Strome fliessenden Quelle des Sensualismus auf die Beine zu helfen, lässt uns in den Werken des Stagiriten wie in einem Spiegel lesen. Wenn wir sehen, dass auf denselben durch Erfahrung gegebenen Grundideen, wie die Principien der Metaphysik sind, auch die z. B. in der Physik, über Werden und Vergehen u. s. w. vorliegenden Darstellungen beruhen, dann werden wir es begreiflich finden, wenn Aristoteles sich wiederholt in seiner Metaphysik an diese eben genannten Schriften anschliesst. Gewiss haben z. B. die Auseinandersetzungen von Buch K die gleiche Bedeutung, wie das, was Aristoteles in dem 1. Buche der Schrift über Werden und Vergehen Cap. 5, 320b 14ff. bemerkt, dass man die Elemente des Werdens immer nur ἐνεργείᾳ (ἐντελεχείᾳ) gültig vorauszusetzen habe, d. h. dass die concrete Körper- oder Stoffbeschaffenheit und keine Abstractionen, wie die Zahlen und Grössen, hierbei die Hauptrolle spielen. Dies schliesst nun wieder nicht aus, sondern will nur noch deutlicher den Umstand beweisen, dass man gewisser Hilfsmittel sich zu bedienen habe, welche es ermöglichen, die wirklichen und eigentlichen Principien zu erforschen und festzustellen.

Dahin gehören vor allem die Kategorienlehre, die in Buch Δ und K theilweise aus der Metaphysik selbst recapitulirten, wenn auch kürzer und bündiger wieder gegebenen, gewiss auch die aus der Physik herübergenommenen Thesen, wie z. B. über das Unendliche. Auf solchen Hilfsbegriffen fusst ja schliesslich jede Philosophie. Und wenn wir von solchem Standpunkte das Ganze betrachten, dann erhält dasselbe gleichsam das gebührende Relief, indem diese Allgemeinheiten gewissermaassen die Abdachungen bilden, über welche hinauf zu den Höhen der eigentlichen Lehre empor geschritten werden muss.

Daher wird auch von Bedeutung, was Diels ebend. (S. 493 u.[2]) bemerkt: „Ihnen Allen" (den vor und neben ihm lernenden Philosophen), „speciell aber der Xenokrateischen Akademie gegenüber fühlt sich der Meister (Aristoteles) mit den Genossen seines philosophischen Vereins als eine innerlich compacte Einheit, welche sich nicht nur im Leben, sondern auch in der Wissenschaft durch das Verständnis der eigenthümlichen Kunstsprache und die Anerkennung der Schulaxiome nach aussen hin bestimmt abschliesst. Für diese sind die *κατὰ φιλοσοφίαν* angelegten Lehrbücher bestimmt, die in ihrer eigenthümlichen Terminologie stenographischen Aufzeichnungen gleichen, zu denen nur die Schüler den Schlüssel besassen" (Galen de sophism. 14, 585 K. sagt, dass die Stenographie bei den Philosophen gewöhnlich war, und zwar wegen des Umstandes, dass für diejenigen geschrieben wird, welche bereits gehört haben). „Die Andeutungen Galen's über die Entstehung seiner eigenen Schriften geben manche bis jetzt ungenutzte Winke zur Aufhellung des Ursprungs der Aristotelischen Lehrbücher." Unter solchen Umständen weiss ich nicht, ob man nicht im Stande ist, das richtig und in meinem Sinne zu ergänzen, was Zeller (Abhdlgn. d. Berl. Akad. v. J. 1877 S. 145—167) erwähnt. Es geht aber aus dessen Darlegungen hervor, dass schon die nach Aristoteles folgenden Peripatetiker die Metaphysik des Aristoteles kannten; denn sie erwähnen das 1., 3., 4., 5., 6., 7., 9., 12., 13. und 14. Buch, ohne dass man, wie Zeller selbst zugiebt, daraus schliessen dürfte, dass wegen der Nichtnennung der übrigen Bücher dieselben unecht seien. Nur *α* und die 2. Hälfte von K will Zeller

nicht in das Corpus aufgenommen wissen, indem er die beiden als von Andronikus hinzugefügt annimmt. Dabei dürfen wir aber doch wohl voraussetzen, dass es nicht angeht, die von Zeller constatirte Ausnahme gelten zu lassen. Denn, abgesehen von allen anderen Gründen, müsste es doch wohl bedenklich erscheinen, selbst nicht angeführte Bücher für echt gelten zu lassen, die genannten 2 Abtheilungen aber allein auszuschliessen, da doch die Erwähnung derselben für uns ebenso verloren gegangen sein kann, wie die derjenigen Bücher (8. u. 10.), deren Echtheit Zeller doch über jeden Zweifel erhaben ist. Und auch Spengel (München. gel. Anzeig. v. J. 1843 Nr. 243 S. 912, 2 fin.), welcher gegen die Echtheit von K ist, kann nicht umhin, hervorzuheben, dass die Hauptpunkte in K oft sehr gut und in Manchem deutlicher und klarer „als von Aristoteles selbst“ hervorgehoben sind; er sagt weiterhin, dass in Cap. 7—8 das ganze Buch E nur in anderer Form wiederholt sei. Doch geht es nicht an, mit Spengel (a. a. O., 915, 1 fin.) zu behaupten, dass Aristoteles die nähere Bestimmung des *αἴτιον* deshalb nicht gegeben, weil sie (1013, 16) mit der *ἀρχή* zusammengenommen sei. Denn die Worte: *ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται. πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί* sind gewiss nicht so aufzufassen, als hätte Aristoteles damit sich die Hände gebunden, und als wären die *αἴτια* demgemäss nicht mehr zu behandeln.

Wenn Zeller (Philos. d. Gr. 2, 2³ S. 81 Anmerkung) sich auf die grammat.-stilistischen Untersuchungen Eucken's über Aristoteles beruft, so wird man sagen müssen, dass Aristoteles wohl auch jenem öfter beobachteten Gesetze unterlag, wonach der Stil des Mannes nicht zu allen Lebensaltern und Zeiten derselbe bleibt. So kann es denn gekommen sein, dass jene durch die Zahlenstatistik erwiesene Ungleichheit in der Anwendung der Partikeln auf den Umstand sich zurückführen lässt, dass Aristoteles sehr lange an der Metaphysik gearbeitet hat. Die Bedenken, welche Zeller (ebend. S. 82 Anmerkung) bezüglich der Bücher M und N hat, sind von mir doch wohl behoben, zumal Zeller sich in die Unwahrscheinlichkeit verwickelt, für Buch Λ eine doppelte Bearbeitung anzunehmen.

Es bedarf daher nicht einmal der Entschuldigungen gewisser

Gelehrter, um das vermeintliche schwierige Verständniss dieses oder jenes Buches zu erklären. So sagt z. B. Deuschle-Susemihl (Jahrb. f. Philol. Band 85 v. J. 1862, S. 88): „Was Aristoteles gegen Plato schrieb, das schrieb er ja für ein Publikum, bei welchem er hinlängliche Bekanntschaft mit den Platonischen Schriften voraussetzen durfte, um ihm die Kenntniss dieses Sachverhaltes auch ohne weitere Hervorhebung desselben zutrauen zu können.“ Und es waren ja die Aristotelischen Bücher in der Zwischenzeit zwischen Aristoteles und Andronikus wohl bekannt, wie sich daraus ergiebt, dass die verschiedenen Philosophenschulen ihre Grundsätze nachweisbar darauf basirten. Vgl. Brandis (Rhein. Mus. I, 253). Und wenn auch das Mittelalter in thatsächlicher Anerkenntniss dessen befangen war, dass die Metaphysik die Lehre des Aristoteles von den letzten Gründen enthielt (Brummerstädt a. a. O. S. 29), so führt andererseits doch schon die Entstehung des Titels darauf, dass sie sich eng an die Physik anschloss. Hier gilt es, darauf hinzuweisen, dass von einer physica perfecta (offenbar unserer Metaphysik) in den alten lateinischen Uebersetzungen gesprochen wird. Die Verbindung der Physik mit der Metaphysik in den damaligen Verboten Aristotelischer Schriften von Seiten des Papstes deuten doch darauf hin, dass man die Metaphysik als in engster Verbindung mit der Physik stehend betrachtete (vgl. Jourdain, Forschungen S. 201). Und desshalb wird man zwar Brandis' Bemerkung zu registriren haben, dass von Simplicius das 11. oder 10. Buch als ein Werk des Eudemus oder Theophrast bezeichnet wird, aber derselbe Brandis bemerkt wieder (Rhein. Mus. I, 284 f.): „Eine Sicherheit und Zuversicht, um das nur anzuführen, wie sie dem Urheber grosser Gedanken so natürlich ist, würde Eudemus nachzuahmen durch richtige Selbstwürdigung abgehalten sein.“ Das heisst soviel als: Wir können die Metaphysik des Aristoteles, wie sie uns erhalten ist, da Eudemus zwar den Aristoteles hochgehalten und genau in seinen Fussstapfen folgte, doch nicht ihm selbst, dem Eudemus, zuschreiben, weil er sich nicht für würdig gehalten hätte, den Aristoteles in diesem Falle nachzuahmen.

Andererseits hat schon Glaser (a. a. O. S. 254) hier das

Richtige getroffen, wenn er bemerkt: „Die Metaphysik des Aristoteles ist nicht ein organisches Ganzes, weil sie nach einer Regel geschaffen und gearbeitet ist, sondern diese Einheit fällt in den betrachtenden Geist, den man haben und mitbringen muss. Von dem genialen Geiste empfangen und geboren, ist sie ein Kunstwerk, dessen Schönheit und Vollendung nur von dem kunstgeübten Sinne erfasst und verstanden wird." Und dem entspricht das Wort van Heusde's (Characterismi principum philosophor. veter. p. 194): Nam Aristoteles Metaphysicam descripserat in opere de 1 philosophia, non tractaverat, non ceteris doctrinis omnibus adhibuerat, non ipse tractanda illa ad rerum omnium scientiam pervenire contenderat. Die Metaphysik bildete auch bei den ersten Scholastikern noch nicht eine eigene Wissenschaft, insofern sie die allgemeinen und abstracten Begriffe von Substanz und Modalität, Art und Gattung u. s. w. betrachtete. Sie knüpfte sich an die Dialektik. Insofern Gott und die Seele ihre Objecte waren, spielte sie über in die Theologie (Jourdain, Forsch. S. 241). Wenn man also die entsprechende Continuität in der Entwicklung gelten lassen muss, dann dürfte wohl auch diese Thatsache für den Standpunkt sprechen, von dem aus man die Aristotelische Metaphysik zu beurtheilen hat.

In welchem Lichte die Polemik des Aristoteles zu Plato zu betrachten sei, ist selbst wieder Gegenstand der Polemik bei den neuen Gelehrten. So meint Alberti (die Frage über Geist und Ordnung der Platon. Schriften, beleuchtet aus Ar. Leipzig 1864), dass Aristoteles nicht genügend den Standpunkt beachte, von dem Plato ausgegangen, sondern dass er sich eine eigene Stellung zurecht lege, von welcher aus er seinen Lehrer angreife. Darauf kann ich nur erwidern, dass es wohl auch uns nicht mehr zusteht, gerade diesen Standpunkt gegenüber der Polemik des Aristoteles einzunehmen. Denn es ist in der Schrift Alberti's gar nichts enthalten, was seine Behauptung rechtfertigen könnte, dass Aristoteles sich selbst die Prämissen zu der Bekämpfung seines Vorgängers zurecht gelegt habe. Die Einzelheiten dieser meiner Position gegenüber Alberti nachzuweisen, würde hier zu weit führen: nur soviel sei bemerkt, dass bei der so ausserordentlich dehnbaren

Auffassung der Platonischen Ideenlehre (ob die Ideen ganz ausserhalb der Dinge stehen; ob sie absolute oder relative Paradigmen derselben seien: in welcher Beziehung das Seiende zu dem Sinnlichen sich befinde und vieles Andere) eine Stellungnahme gegen Aristoteles äusserst misslich sein müsste. Nimmt man dazu, dass Alberti (a. a. O. S. 3) selbst die beiden Philosophen mit so mannigfachen Berührungspunkten auszeichnet („Ar. bietet Geschichtliches, aber er bietet dies mit einer Kritik über die Platonische Philosophie. Sein eigenes System geht in manchen Punkten auf Plato zurück. Vieles ist neu und, durch Untersuchung und Arbeiten Späterer mit vermehrten Hilfsmitteln gewonnen, lässt es die Bereicherung und Fortschritte eines auf die Schultern des Vorgängers Gestiegenen nicht erkennen“), dann würde es schwer halten, dem Aristoteles eine auch nur halbwegs zu Stande gebrachte Verkennung des Platonischen Standpunktes in die Schuhe zu schieben. Dazu bringen wir als Kronzeugen einen gewiegten Kenner, v. Ueberweg, (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platon. Schriften. Wien 1861 S .165): „Aristoteles sucht nicht etwa seiner Lehre vom τηε einen falschen Schein durchgängiger Originalität zu geben, sondern stellt sie dar als eine berichtigende Umbildung der Platonischen Ideenlehre, die mit dieser zugleich auf dem Grunde der Sokratischen Forschung in Begriffen beruhe. Analoges, wie von diesem metaphysischen Princip, gilt auch von den Grundlehren in anderen Zweigen der Philosophie.“ Ferner (S. 164): „Schon selbst in der Führung der wissenschaftlichen Polemik von Seiten des Aristoteles gegen Plato liegt eine hohe Anerkennung der Lehren des Letzteren; denn wen wir nicht achten, gegen den rechtfertigen wir uns nicht, wenigstens nicht durch Argumentationen von wissenschaftlich-objectiver Haltung; die Polemik des Aristoteles gegen Plato aber ist durchgängig von dieser Art. Dass Aristoteles dabei in den tiefsten Kern der Platonischen Philosophie zu dringen sucht, zeugt gerade für seinen Ernst um die Sache; dass er denselben als einen gehaltlosen angreife, ist unrichtig, da er vielmehr den echten Gehalt von der umhüllenden Schale des Irrthums zu scheiden und die der Mythologie ähnelnde Verwechslung poetischer Metaphern mit wissenschaftlichen Wahrheiten durch den Fortgang

zur strengen logischen Form des Gedankens zu überwinden bemüht ist. Er verwirft nicht schlechthin die Ideenlehre, den Kern der Platonischen Philosophie. sieht in ihr vielmehr ein berechtigtes Streben, über die am Einzelnen haftende Physik der Alten hinauszugehen, um das Allgemeine zu gewinnen, ohne welches die Wissenschaft nicht sei. und findet darin eine Annäherung an die Erkenntniss des τἡε und der οὐσία." Nur sei Plato bei dieser berechtigten Tendenz auf eine falsche Bahn gerathen durch Hypostasirung der Ideen und die Meinung von ihrer selbstständigen Existenz vor den einzelnen Dingen u. s. w. Häufiger und augenfälliger sei die Polemik gegen die nach der Meinung des Aristoteles falschen Elemente der Ideenlehre, welche doch in der Platonischen Schule noch eine sehr grosse Rolle spielte, und deren Weiterbildung edle Kräfte absorbirte. seltener ist die Anerkennung des Gemeinsamen, welches ja ein schon Gesichertes war (aber die von v. Ueberweg angeführten Stellen beweisen. dass die Letztere doch nicht gar so selten war: vgl. S. 165 f. ebend.). Soweit v. Ueberweg. Wenn es übrigens gestattet ist, einen Analogiebeweis aus der 'Αθηναίων πολιτεία heranzuziehen, so möchte ich im Hinblick auf die eigenthümliche Verarbeitung der Quellen, die Aristoteles sich wohl so ziemlich ohne Wahl verschafft hatte, und bei seiner so bedeutenden Vielschreiberei die Vermuthung aufstellen, dass Aristoteles nur das hervorzog, was ihm als besonders wichtig und naheliegend in den Wurf kam. Der Stagirite war, nach Anschauung eines bekannten Gelehrten, ein praktischer Geist. Diese Richtung seines ganzen Wesens offenbarte sich klar in seinem Leben, wie aus seiner Philosophie. Forschen, Erfinden und Schaffen war seine Freude, Wirken durch Wort und Schrift bis an seinen Tod ihm unentbehrliches Lebenselement. Den Kampf mit Gegnern scheute er so wenig, dass vielmehr seines Geistes überwiegende Neigung zur Polemik uns in seinem Leben. wie in seinen Schriften unwidersprechlich entgegentritt. Und mit seinem Verfahren in der 'Αθηναίων πολιτεία, das uns heute einen klaren Einblick in die Werkstätte seines Schaffens macht, stimmt überein, was Krische (Götting. gel. Anzeig. v. J. 1834 S. 1900 f.) bemerkt, dass er den Uebergang zu eigenen

Sätzen meistens durch eine historische Darstellung und philosophische Kritik gewinnt, insofern er selbst seine Lehre als einen Abschluss alles früheren Denkens betrachtet. Es fänden sich in Aristoteles Anhaltspunkte für die Nachweisungen darüber, wie Aristoteles die Sätze seiner Vorgänger auf seine Sprech- und Denkweise zurückzubringen gewusst hat, dass er die Begriffe Potenz und Energie dem Demokrit (selbst den Megarikern) entrissen und die Widersprüche beseitigt hat, welche man in der Lehre des Atomisten von der Erkenntniss zu finden glaubt. Und Teichmüller (Studien zur Gesch. d. Begriffe S. 229) bemerkt: „Um aber seine (Platos) Erbschaft anzutreten, blieb ihm (dem Aristoteles) gewissermaassen nur Eine Arbeit übrig, und dies war die Zusammenfassung, Catalogisirung und Systematisirung der Platonischen Weisheit.“ Wir werden Aristoteles richtig verstehen, wenn wir den Ausgang seiner Kritik hauptsächlich von diesem Standpunkt aus betrachten. Denn wer zusammenfasst, wird vergleichen und urtheilen. (Im Uebrigen hat Teichmüller aber den Aristoteles entschieden zu scharf behandelt.) Daher der Schein, Aristoteles sei kein Dogmatiker, wie Watson a. a. O. S. 24 sich ausspricht: „Aristotle is not a dogmatist, if a dogmatist is one who constructs a system on the basis of uncritical assumptions“ (und doch lässt ihn also Watson nur bedingungsweise keinen Dogmatiker sein, nämlich dann, wenn er seine Grundsätze nicht als unbewiesen annimmt; Aristoteles hat sie allerdings bewiesen, aber nicht bis in die letzten Gründe; denn das wäre unmöglich gewesen). Aber Watson sagt etwas später selbst, dass Aristoteles sich mit wahrscheinlichen Gründen begnügt habe, ohne dass wir dadurch in unserem Urtheile, dass er ein Rationalist gewesen, irre gemacht werden könnten. (There are many cases in which we must be contented with probable conclusion, but this need not prevent us from grasping in thougt those fundamental principles which reveal the world to us as a rational system. Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass zur Polemik des Aristoteles gegen Plato auch politische Gründe Veranlassung bieten konnten. Ich will hier noch von dem Standpunkte Bäumkers (Rh. Mus. 34 S. 82 f.) sprechen, welcher zeigt, dass Aristoteles umsomehr Polemik trieb,

als ja auch schon Plato es der Mühe werth fand, auf Einwendungen, welche gegen seine Ideenlehre gerichtet waren, im Parmenides zu reagiren. Bei der damals herrschenden Streitsucht (man denke an die Differenzen zwischen Isokrates und Aristoteles) ist solches ja selbstverständlich. Und wenn wir einem so gewiegten Kenner des Cicero folgen dürfen, wie Madvig ist, dann wird man zu dem Ergebnisse gelangen, dafs einer der Hauptgesichtspunkte der Aristotelischen Philosophie die Polemik gegen Plato ist. Madvig stellt (in seinem letzten Excurs zu Cic. fin.) die Benutzung des Aristoteles durch Cicero so dar, dass der Letztere zwar den Aristoteles eigentlich nur vom Hörensagen kannte, dass er aber in den wichtigsten und Hauptpunkten der Aristotelischen Philosophie bewandert war, dass ihm namentlich auch die Polemik gegen Plato's Ideenlehre keine terra incognita war. Vgl. Madvig a. a. O. (2. Ausg.) S. 844f. Und die wiederholten Argumente gegen Plato bei Aristoteles dürften am besten wieder durch die bereits oben von mir angedeutete Thatsache ihre Erklärung finden, welche Schöll (Gesch. d. griech. Litteratur 2, 162) hervorhebt: „Die Verbindung der echten und der unechten Bücher der Metaphysik" (eine Anschauung, deren Irrthum nach dem bisher Dargethanen sich von selbst corrigirt) „darf uns nicht verwundern, da bei den Alten jedes Buch oder Hauptstück eines litterarischen Werkes ein abgesondertes Ganze bildete und das Verhältniss der Theile nicht, wie bei uns, durch genaue Titel, Dispositionen und Inhaltsverzeichnisse ausgesprochen wurde." Derselbe Gelehrte behauptet dann, dass das 13. u. 14. Buch zur höheren Philosophie des Aristoteles gehören und sich an das 9. anschliessen (S. 163f.), was natürlich nur in seinem ersteren Theile richtig ist. Aber trotzdem Schöll S. 164 meint: „Auf Stellen des Simplicius und Suidas gründet Brandis die Ansicht, dass dieses Werk" (das in 3 Büchern abgefasste Werk von der Philosophie und vom Guten) „die Auslegung der exoterischen, nicht niedergeschriebenen (ἄγραφος) Geheimlehre Plato's, und dass das gleichfalls verlorene Werk π. εἰδῶν Plato's Ideenlehre widerlegte", so hält er doch dafür, „dass die Metaphysik die Darstellung und Widerlegung der Meinungen desselben war."

Diese Widerlegung hat zwar mit den höchsten Problemen zu

thun, aber Aristoteles kommt doch nie aus dem Geleise, seiner auf Realität des Sensualismus gegründeten Ueberzeugung Ausdruck zu geben.

Dann heisst es bei Siebeck (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Band 60 v. J. 1872, S. 36): „Es ist andererseits freilich zu erwägen, dass Weltbeseelung für Ar. keine Weltseele im Platonischen Sinne ist. Für ihn ist die Seele nicht dasjenige, welches, von aussen herangebracht, die organisirte Materie lebendig macht, sondern sie existirt zugleich in und mit dem lebenden Wesen, als dessen Wirklichkeit, wie die Sehkraft mit dem Auge, und sie ist nicht, wenn das lebende Wesen nicht ist.“ Freilich muss man sich hüten, in der Voraussetzung des von aussen herangebrachten Platonischen Princips allzuweit zu gehen. Denn dies verhindern die Idealzahlen, deren Entstehung und Bedeutung aus einer Stelle des Ammonius zur Isagogé des Porphyrios (10, 19—11, 5) sich ergiebt. Daselbst heisst es: Einige von den Alten haben die Mathematik für die Philosophie gesetzt, wie z. B. Plato, damit wir die bereits in der Seele liegenden Ideen erkennen und uns an dieselben zu erinnern vermögen, wenn wir die Individualitäten erblicken, die Mathematik als eine Art Hilfsleiter gebrauchend. Ar. hat uns gewöhnt, von der Materie auszugehen und durch sie das Geistige zu erkennen. Hier betrachten wir z. B. die Linie in der Materie, nicht damit wir die Materie selbst kennen lernen, sondern damit wir nach Wegnahme der Materie das Mathematische in den Verstand eingehen lassen können, zum Zwecke die Hypostase der Linie besser zu sehen. Dass aber das Mathematische nichts mit dem Wachs oder Eisen, der Materie, zu thun hat, sieht man daraus, dass, wenn wir ein Dreieck verstümmeln, indem wir eine Seite wegnehmen, das Dreieck nicht mehr bleibt, wohl aber die Materie. Denn wenn die Materie an der Wesenheit theilhaben müsste, dann wäre es nothwendig, dass sie sich zugleich verändert.“ Des Ammonius weitere Bemerkungen über das Platonische ἐκμαγεῖον (12, 3 ἀνεμαξάμεθα) und über den Siegelabdruck (12, 4f.) gehören auch hierher, so dass aus Allem ersichtlich ist, dass Ar. eigentlich nur die Methode Plato's umkehrt, da auch der Stagirite weiss, dass man ausser dem sinnlichen Dinge

das übersinnliche εἶδος gelten lassen muss. In gewisser Hinsicht ist daher die Philosophie des Ar. mehr negativ; denn er kommt nicht weiter als bis zu dem in seiner οὐσία enthaltenen, aber weiter nicht mehr zerlegbaren und deshalb eigentlich unfassbaren εἶδος. Plato will ein positiveres Princip aufstellen und findet es in der Mathematik. Dieser Gang der philosophischen Entwicklung lässt sich an der Hand der Vorgänger des Plato auch nachweisen. Ich will nur Eins hier berühren.

Es ist bekannt, dass Euklides, der Megariker, gewisse höchste Begriffe als Principien aufstellte, die man auch Ideen nennen könnte, und die mit den sinnlichen Dingen nichts zu thun haben. Es ist ferner von uns hervorgehoben worden, dass Plato seine Ideen dem Sinnlichen wenigstens dadurch annäherte, dass er zwischen dieses und jene das Mathematische gestellt wissen wollte. In Ar. endlich finden wir jene obersten Begriffe, die er zur Grundlage setzte, mit dem Sinnlichen sozusagen ganz vereinigt. Vgl. Brandis (Gesch. d. gr. röm. Philos. 2, 1, 114—116, 118). Wir wissen nun, dass jener Euklides, der Megariker, an die Eleaten sich anschliesst. Doch weicht er auch von ihnen ab, denn er giebt an, dass das Eleatische Eine mehrere Namen führe, worin, wie Ritter (Gesch. d. Philos. 2, 130) mit Recht hervorhebt, der Versuch zu liegen scheint, zu erklären, wie das Wahre, obgleich nur Eins, doch Vieles zu sein scheinen könne. Aber Stilpo, allerdings einer der spätesten Megariker, hat auch die Platonischen Ideen bestritten. Gegen diese scheint er zweierlei angewendet zu haben, theils dass sie nichts bedeuteten, weil sie weder das Eine noch das Andere, Einzelne, bezeichneten, theils dass sie keine Anwendung auf das sinnlich Wahrnehmbare zuliessen, weil sie etwas Ewiges bedeuten sollten (Diog. L. 2, 119). Auch Brandis (Gesch. d. gr. röm. Phil. 2, 1, 112) sagt, dass Euklides eine Mehrheit des Seienden als intelligible Wesenheiten gesetzt zu haben scheine, ohne ihnen Einwirkung auf die Welt der Erscheinungen zuzugestehen. Den hiermit gesetzten Widerspruch wird man freilich nur auf Rechnung der Dialektik zu setzen haben, welche von den Megarikern als die Hauptsache betrachtet wurde; aber es ist immerhin bezeichnend, dass sie nach beiden Seiten, sowohl gegen

Plato als auch gegen Ar. kämpften, wobei sie insbesondere von der Bewegung ganz sonderbare Vorstellungen hatten (Brandis a. a. O. 2, 1, 125, 126 ff., 131. Auch Steinhart (Einleitg. zum Platon. Phädrus S. 4) bemerkt, dass die Ideenlehre der Megariker dem Plato als das Vorbild für seine eigene Ideenlehre gilt. Ausserdem sagt Erdmann (Gesch. d. Philos. 1 [2] 79): „Es ist eleatische Furcht vor aller Besonderheit, welche die Megariker anscheinend — von Vielen, auch von Schleiermacher und Zeller werden die εἰδῶν φίλοι, die Vertreter der Lehre von den ἀσώματα εἴδη, im Platonischen Sophisten als die Anhänger Euklids (dem Megariker) angesehen — nicht zu dem concreten, die specifische Differenz enthaltenden Begriffe durchdringen, sondern sich beim abstracten, alle Besonderheiten ausschliessenden Allgemeinen beruhigen lassen . . . Diesen Grund hat es, wenn Plato dem Parmenides die transcendenten Ideen der Megariker vorwirft, zwischen denen und den wirklichen Dingen das Dritte, Vermittelnde fehle“. Vielleicht hat nun nicht bloss Plato, sondern auch Ar. sich gegen die Anschauungen der Megariker gewendet, wobei er ihnen nach dem bereits Bemerkten eben nur kurz und bündig seine Dogmen in der Metaph. ebenso wie anderen seiner Gegner vorgehalten und gegenüber gestellt.

Aus allem erhellt, dass bei unserer Auffassung von der Metaph. des Ar. die doch überall in wissenschaftlicher Entwicklung einer Frage nothwendige Continuität wohl aufrecht erhalten bleibt. Diese Thatsache erscheint bestehen und wird bestätiget, wenn wir z. B. den Platoniker Philoponus 20, 31—21, 3 zur Aristotelischen Schrift über Werden und Vergehen vernehmen. Daselbst sagt Philoponus: „Ueber keine der physikalischen Veränderungen hat jemand von den Vorgängern des Aristoteles etwas Bedeutendes bemerkt; Plato hat zwar über das Werden der Elemente gesprochen, indem er sie aus den Flächen erzeugt; wie aber das Zusammengesetzte in Folge der Vereinigung dieser Flächen entsteht, hat er nicht mehr weiter aufgeklärt“. Und das ist eben die Stelle, wo Aristoteles in die Lücke der continuirlichen Entwicklung auf dem Gebiete der Philosophie getreten ist. Dass dies nicht ohne Reibungen abging, haben wir bereits angedeutet und ist auch z. B.

bei Buhle (Ersch. u. Gr. Encykl. s. v. Ar. S. 273, 2—274) zu ersehen: „Den Platonismus würdigte Aristoteles nur mit der Auszeichnung, welche jener verdiente, und mit grösserer Lebhaftigkeit, sofern derselbe das damals herrschende System war“. Dabei hat sich Plato, ehrgeizig wie er war, bemüht, den Aristoteles an sich zu fesseln. „Sobald indes Aristoteles in der Akademie selbst und ausserhalb im Publikum, als erklärter Gegner des Platonismus sich zeigte, musste dem Plato die Nähe eines solchen Kritikers um so lästiger werden, je mehr ihm dieser an wahrer speculativer Denkkraft und anderweitig mannigfacher wissenschaftlicher Einsicht überlegen war . . . . . Beim Disputirgeiste der Griechen, der sich in persönlichen philosophischen Streitigkeiten unbefangener, lauter und kräftiger äusserte als unserer heutigen Sitte entspricht, kann man das Factum bei Aelian“ (über die unaufhörlichen Einwürfe gegen Plato von Seiten des Aristoteles) „für glaublich halten“. Für diese Anschauung spricht Buhle a. a. O. noch weiter folgendermassen: „In seinen Schriften gedenkt Aristoteles Plato's und seiner Schüler, zwar wohl zuweilen, wo es die Art des Gegenbeweises mit sich brachte, ironisch und mit spöttelnden Seitenblicken, doch im ganzen nicht ohne Achtung . . . . . Plato seinerseits hat so wenig, wie die anderen unmittelbaren Sokratiker, des Aristoteles erwähnt. Ist dieses Stillschweigen nicht zufällig, wie es sein kann, so ist es vielleicht aus dem philosophischen Antagonismus des Aristoteles gegen die gesammte Sokratische Schule mit Inbegriff Plato's zu erklären“. Ausserdem führt Buhle (a. a. O. S. 277) an, dass Alexander der Grosse, als Aristoteles bei ihm in Ungnade gefallen war, die boshafte Kränkung noch zu anderen hinzufügte, dass er den Xenokrates beschenkte und dem Anaxarchos aus Abydos (offenbar auch einem Anhänger Plato's) schmeichelte. Ich glaube nicht, dass bei dem Charakter der damaligen Zeit, wie ich sie geschildert, und insbesondere bei dem streitbaren Naturell des Aristoteles dieser mit den wichtigsten Schriften hinter dem Berge gehalten, dieselben nicht schon bei seinen Lebzeiten dem Publikum übermittelt hätte. In welchem Zustande freilich, ob er sie alle, völlig gefeilt, oder theilweise, ohne die letzte Hand anzulegen, herausgegeben, kann ich hier

dahin gestellt sein lassen. Jedenfalls ist es, zumal in Rücksicht auf den oben erwähnten Brief des Alexander M. an Aristoteles, nicht am Platze, Buhle Recht zu geben, wenn er (a. a. O. 276, 1 f.) behauptet: „Bekannt geworden sind die Schriften des Aristoteles überhaupt dem Publikum, so lange er lebte, nicht; es ist davon keine Spur, höchstens einige exoterische, z. B. die jetzt bis auf wenige Bruchstücke verlorenen Dialoge ausgenommen . . . . . Der Grund hiervon war namentlich, dass Aristoteles sie absichtlich zurückhielt; denn dass sie in ihrem encyklopädisch-systematischen Zusammenhange zu zahlreich und weitläufig gewesen wären, was das öftere Abschreiben derselben erschwert hätte, erklärt nicht, weshalb nicht zum mindesten einzelne bei seinem Leben abgeschrieben sein sollten, wenn er sie hinausgegeben hätte“. Thut ja doch auch Buhle (S. 276, 2) jenes Alexander-Briefes Erwähnung, in welchem dieser dem Aristoteles freundschaftlich zürnt, dass er zu Athen mehrere in die Geheimnisse seiner Philosophie einweihe. Und dazu vergleiche man, was Buhle (276, 1) bemerkt, wonach Aristoteles mit Wahrscheinlichkeit die naturhistorischen und politischen Werke in den 13 Jahren während seines Aufenthaltes in Athen verfasst hätte, während er die anderen Werke wohl grossentheils schon vor seinem Aufenthalt in Macedonien und während desselben verfasst hat oder doch dem Hauptinhalte nach vorbereitete; „so dass er ihnen in den letzten Jahren seines Lehramts in Athen nur die Form gab, in welcher sie zu uns gelangt sind“ (ich will hier aber der Vermuthung Ausdruck geben, dass Aristoteles seine Metaphysik möglicher Weise schon in Macedonien seinem Zöglinge Alexander übermittelt hat, nachdem er sie daselbst, wohl auch mit Rücksicht auf denselben in jener dogmatisch, kurz gehaltenen Darstellung verfasst gehabt, welche ich als ein besonderes Kennzeichen an ihr finde). Wenn wir den grossen Umfang der litterarischen Thätigkeit unseres Philosophen im Auge behalten, welche ja auch durch die namhafte Unterstützung des Alexander M. möglich geworden, ja vielleicht geradezu hervorgerufen wurde (bei Buhle S. 276, 1 heisst es: „Alexander befahl, ohne Zweifel auf erneuerten Antrag des Aristoteles, von Asien aus, mitten im Laufe seiner Eroberungen, dass diesem in

den seiner Botmässigkeit unterworfenen Ländern, Alle, welche Jagd, Vogelfang, Fischerei trieben, oder Viehherden, wilde und zahme grössere Thiere, Fischteiche, Vögel, Bienen u. dergleichen unter Aufsicht hätten, jeden Gegenstand darbringen, welchen derselbe irgend zum besten der Naturkunde wünschen würde (Plin. n. h. VIII 17, Athen. Deipusos. IX p. 398E ed. Casaub."), dann berücksichtigen, dass Alexander ihm auch 800 Talente schenkte, wodurch Aristoteles seine Bibliothek, seine Sammlungen und seine Notizen, auch für die Verfassungsgeschichte der einzelnen griechischen Staaten, vervollkommnen konnte; so lässt sich vermuthen, dass die Werke des Aristoteles bei ihrem grossen Umfang im ganzen wohl nur eines skizzenhaften Charakters theilhaft werden konnten. Es müsste mit sonderbaren Dingen zugehen, wenn Aristoteles nichts veröffentlicht hätte, da er ja doch dadurch nur zum Ruhme seines hohen Gönners beitrug. Und umgekehrt zeigt die Thatsache, wie sehr er von Alexander unterstützt wurde, sonnenklar, dass Alexander dies doch nicht in der Absicht that, auf dass gar nichts von den Forschungen des Aristoteles unter die Leute käme. Buhle bemerkt ja auch (S. 275, 1): „Dass es dem Aristoteles ausser den Ehrenbezeigungen an keinem litterarischen Hilfsmittel am macedonischen Hofe gefehlt hat, dürfte man als unbezweifelbare Thatsache annehmen, wenn die äusserste Unterstützung, welche Alexander späterhin den Studien jenes Philosophen angedeihen liess, nicht schon auf Früheres schliessen liesse. Nur auf solche Weise konnte er auch werden, was er wurde: der einzige Mensch in der Litteraturgeschichte, der in einem hoch cultivirten Zeitalter nicht allein alle wissenschaftlichen Kenntnisse desselben in Einer Person vereinigte; sondern auch ihren bisherigen Horizont überhaupt nach allen Richtungen in viele vorher unbekannte Regionen hinein erweiterte, und die erste Constitution der Wissenschaften — ein unvergängliches Denkmal seines Geistes und seiner Einsicht — gründete, auf welcher selbst die heutige beruht." Und dieser Mann sollte nichts veröffentlicht, sollte seinen Ruf erst durch nach seinem Tode herausgegebene Werke begründet haben? Wäre nicht schon die Unmöglichkeit hiervon deshalb bewiesen,

weil sein Nebenbuhler Plato soviel veröffentlicht hat, also dass Aristoteles nicht der scharfe Gegner Plato's gewesen sein müsste, wenn er nicht auch in diesem Falle dem letzteren durch gleiche Publication gegenüber getreten wäre, so müsste man, bei der schon damals bestehenden Thatsache, dass sich Jemand schwerlich in seiner Bedeutung als Forscher, Lehrer und Fachmann zu erhalten im Stande gewesen wäre, wenn er nicht auch litterarisch an das Publikum sich wendete, unter allen Umständen jene Behauptung Buhle's als unhaltbar erkennen. Man könnte überhaupt nicht begreifen, wie von einem und demselben Werke mehrere Abschriften in dem Bücherrepositorium des Aristoteles vorhanden waren, wie Buhle (S. 279, 2) behauptet, wenn Aristoteles zugleich nur durch Vorträge sich mit der Aussenwelt in Verbindung gesetzt hätte. Und warum besitzen wir nur eine Spur von Vorleseheften, während der überwiegend grössere Theil der Aristotelischen Werke einfache Publicationen waren? (vgl. Buhle S. 275, 2: „Aristoteles weicht bei seinen Vorträgen von Sokrates und seinen Nachfolgern ab und führte den Vortrag ex cathedra ein. Mehrere seiner noch übrigen philosophischen Schriften, z. B. die jetzt im Organon begriffenen, scheinen Hefte darzustellen, welche er vorlas. Er redet darin die Zuhörer an und empfiehlt sich ihrer Nachsicht (lib. de soph. el. sub fin.).“

Wo hätte ferner Aristoteles bei seiner grossartigen Beschäftigung die Zeit hernehmen sollen, wesentlich verschiedene Abschriften von seinen Werken zu besorgen (wie Buhle 279, 2 behauptet), da er dieselben doch nicht veröffentlichte? Wenn Buhle bei dieser Gelegenheit meint, dass Theile einzelner Werke, Abschnitte von Theilen unter einander geworfen waren; dass Theile, die zu einem Ganzen gehörten, als für sich bestehende Werke angesehen wurden, weil sie äusserlich von dem Ganzen getrennt waren, dass man umgekehrt Schriften heterogenen Inhalts zum Ganzen rechnete; und wenn er daraus schliesst: „Aus alle dem konnte wohl nichts Anderes als die Unordnung und der Widerstreit entstehen, die in den Verzeichnissen der Aristotelischen Werke, welche wir aus dem Alterthume haben, so auffallen; so habe ich schon angedeutet, woher die Ungenauigkeiten bei Diog. L. und den anderen beiden

Schriftenverzeichnissen stammen; wir werden aber hier noch einmal darauf hinweisen, dass des Aristoteles Werke gleich nach seinem Tode bereits bekannt waren, also dass weder von so grundstürzenden Verwirrungen in denselben die Rede sein kann, wie sie von Buhle vorausgesetzt werden, noch verschwiegen werden darf, dass es nicht die Bücherrepositorien des Aristoteles waren, in denen sich die Abschriften zusammenfanden, sondern die Oeffentlichkeit, das Publikum. Und mag auch unwahr sein, was Buhle (S. 277) trotz allem glaubt, dass nämlich Aristoteles am Tode Alexanders d. Gr. theil habe (der Kaiser Caracalla habe die Peripatetiker aus Alexandria deshalb verjagen lassen, weil Aristoteles an dem Tode seines Lieblingsheroën, Alexanders, Schuld gewesen; so könne man nicht beweisen, dass der Kaiser gleich Anderen, dem Ahnherrn der Peripatetiker schlechthin Unrecht gethan habe), was Zeller (Ph. d. Gr. 2, 2 [3] S. 36) nach dem Vorgang Anderer bekanntlich vollständig in Abrede stellt, so können wir dem Aristoteles in seinem Wissen und in seinem Leben eine gewisse materialistische, ich möchte sagen, atheistische Seite, die er zur Schau trug, nicht absprechen. Eine besonders ideal angelegte Natur war Aristoteles nicht. Und unbeschadet der Ableugnung des Factums, das Buhle bezüglich des Selbstmordes unseres Philosophen anführt, hat er (S. 277f.) ihn uns folgendermaassen geschildert: „Seine Hauptleidenschaft war Ehrgeiz, der sich jedoch nur (zum Gewinn für die Menschheit) litterarisch äusserte. . . . Von guter Familie abstammend, wohlhabend, früh an vornehme, höfische Verhältnisse, Sitten und Maximen gewohnt, hernach Lehrer Alexanders, ist es zu verwundern, wenn er zum Weltmann wurde, eine egoistische Lebensklugheit zur Führerin wählte, es mit den Mitteln zu seinen Zwecken in Ansehung der moralischen Seite nicht genau nahm, und durch dies Alles mit vielen seiner philosophischen Zeitgenossen umsomehr contrastirte, je höher ihn sein litterarischer Ruhm und sein Glück über sie erhoben?“ Und ein solcher Mann sollte nichts zu seinen Lebzeiten veröffentlicht haben, da er doch dadurch nur glänzen und seine Gegner übertrumpfen konnte? Auch Krische (Götting. gelehrte Anzeig. v. J. 1834, S. 1898) hat

die von Buhle aufgestellte Behauptung als doch nicht so ganz spruchreif angesehen.

Zu diesem Bilde passt auch vollkommen die eigenthümliche Rauheit der Aristotelischen Philosophie im Vergleiche zu der auf Ethik gebauten Platonischen, wenn auch erstere exacter war. Mit Recht sagt Alberti (a. a. O. S. 16f.): „Der Demiurg des Plato ist von dem ersten Bewegenden des Aristoteles so verschieden als die verschiedenen Standpunkte beider, je wie physische Betrachtung bei Aristoteles, ethische Betrachtung bei Plato vorwiegt. Im Timäus ist die Ethik mitbestimmend auf die Schöpfungsidee und das eben erwähnte eigenthümliche Verhältniss, die Welt wie ein Abbild nach einem Vorbilde zu betrachten.“ Wenn wir daher finden, dass die christliche Philosophie anfänglich von der Aristotelischen Schule und Weltauffassung nichts wissen wollte, so mag, abgesehen von der Schwierigkeit, sich in eine ungewohnte Betrachtungsweise zu vertiefen, auch die Abgeneigtheit der christlichen Lehre gegen diese allzu irdischen Gedanken hierzu beigetragen haben. Andererseits resultirt hieraus die Erklärung dafür, dass Aristoteles bis zum 12.—13. Jahrh. n. Chr. bei den Christen so gut wie unbekannt war. Denn nicht der Mangel an Handschriften und Abschriften sondern offenbar die eingewurzelte Abgeneigtheit gegen die bereits vom Hörensagen bekannte Philosophie war es, durch welche die Christen sogar abgeschreckt wurden, sich die Schriften des Stagiriten zu verschaffen. Denn wenn es nur bekannt war, dass Aristoteles den Lieblingsschriftsteller der Christen angreift, dann musste schon dies bedenklich stimmen, zumal wenn wir die Art der Polemik des Aristoteles in Betracht ziehen. Denn mit der eigenthümlich dogmatischen Methode des Aristoteles hängt es wohl zusammen, wenn er die Polemik gegen Plato von einer Seite führt, welche eine gewisse Rechthaberei in den Vordergrund treten lässt. Diese scheinbare Rechthaberei ist eben nichts weiter als die Folge seiner Methode. Er stellt seine Sätze hin, gleichsam als wären sie unumstösslich. Er verfolgt deshalb die analytische Methode, indem er aus diesen seinen Thesen alles Andere ableitet und hierdurch natürlich auch eine Polemik inaugurirt. Ich glaube daher, dass

die erwähnte Schrift Alberti's den Nagel gerade nicht auf den Kopf trifft, wenn sie zwar nicht directe Entstellungen der Platonischen Lehre durch Aristoteles nachweist, aber doch dem Aristoteles eine ungerechtfertigte Kritik derselben in manchen Punkten zutraut. Und daher kann auch die Voraussetzung Prantl's zu der Schrift über Werden und Vergehen 329a (auf S. 504): „Von dem Vorwurfe dass Aristoteles in polemischer Absicht Einzelnes besonders betone, um daran die Widerlegung zu knüpfen, ist Aristoteles nicht freizusprechen" als su scharf angesehen werden. Denn wenn Aristoteles seine Polemik nur von gewissen Gesichtspunkten aus unternimmt, nämlich von den in seinen Thesen niedergelegten, dann ist es unschwer zu fassen, dass Aristoteles auch nur gewisse Punkte aus der Lehre des Plato hervorhebt, nämlich jene, welche in Beziehung zu seinen Thesen stehen.

Hier können wir nun, glaube ich, wohl darüber entscheiden, was von den Aeusserungen Bonitz's (Aristoteles Metaphysik. 2. 28f.) zu halten ist, da er die Frage behandelt, ob die Aristotelische Metaphysik beendigt sei. Er verneint dieselbe. Aristoteles habe zwar die ersten 3 Theile (A—O mit Ausschluss von α und Δ), ferner I und MN, wie man aus seinen Anführungen sehe, vereinigen wollen, aber die Vereinigung nicht wirklich durchgeführt; von Λ habe Aristoteles gar nicht einmal angezeigt, dass er diesen Theil mit den übrigen habe verbinden wollen. Aber, fährt Bonitz fort, auch wenn wir annehmen, dass die Metaphysik vollendet sei, so vermisse man gewisse wichtige Theile. Aristoteles habe zwar von dem obersten, unbeweglichen Principe der Bewegung gesprochen; aber wie zu denjenigen Ursachen herabgestiegen werde, welche in den Individuen die Bewegung übernehmen, insbesondere wie aus der Potenz zur Actualität übergegangen werde, wie die Form mit der Materie sich vereinige, darüber habe Aristoteles nichts gesagt (Man könnte nun demgegenüber, abgesehen von dem hier von mir eingenommenen Standpunkte, wonach die Aristotelische Metaphysik nur Dogmen und Polemik enthalte, zu bedenken geben, dass die Andeutungen über die von Bonitz als offen gelassen bezeichnete Untersuchung durch Buch Λ gegeben ist, wo ja die

Sternsphären als dieses von Bonitz vermisste Mittelglied betrachtet werden müssen; denn das Uebrige war dann nicht mehr Sache der Metaphysik, sondern der Physik). Trotzdem kann Bonitz (p. 30) nicht glauben, dass ein Theil der Aristotelischen Metaphysik verloren gegangen sei. Manchmal habe allerdings Aristoteles etwas in der Metaphysik versprochen, was man vergeblich darin suche, und Bonitz verweist auf seine Bemerkungen zu 1039 a22 und 1078 b5. Aber er giebt diesem Einwande doch selbst wieder wenig Beifall. Und dann meint Bonitz auch, dass die betreff der Ueberlassung des Aristotelischen Werkes an Eudemus von Asklepios verbreitete Annahme, dass Manches von dem Werke verloren gegangen und hinterher ersetzt wurde, auf schwachen Füssen stehe. Bonitz neigt zur Ansicht, dass Aristoteles mit der Fortsetzung seiner metaphysischen Grundsätze selbst noch nicht vollständig ins Reine und zu Ende gekommen ist. (Das mag nun immerhin gelten, obwohl wir etwas Bestimmtes bei so subjektiven Sachen nicht behaupten dürfen. Aber damit darf man wieder nicht einen relativen und Schule bildenden Abschluss der Aristotelischen Lehre leugnen). Bonitz verweist auf Zeller Philos. d. Gr. II 405—408. 562 ff. sowie auf Heyder, Aristotelische und Hegel'sche Dialektik, I 1, 181 ff.

Man hat die Ansicht aufgestellt, dass Aristoteles gleich nach seinem Ableben in Vergessenheit gerieth. Wir können dies nicht gelten lassen, wie wir sahen. Allerdings ist die Lehre des Stagiriten vielfach umgearbeitet, besser, verarbeitet worden. Die der Philosophie ergebenen Nachfolger des Aristoteles, welche selbständige Schulen gründeten, thaten dies. Es war offenbar ein günstiger Zufall, dass die Araber auf gewisse Aristoteles-Exemplare stiessen und, bei ihrer Wissbegierde, übersetzten. Daher hat Jourdain (Forschungen S. 38) theils Recht, theils Unresht, wenn er bemerkt: „Die Philosophie des Aristoteles verharrte in ihrer Vergessenheit“ (nach seinen unmittelbaren Nachfolgern), „sei es wegen der Seltenheit der Abschriften seiner Werke, sei es wegen der Eifersucht“ (offenbar der verschiedenen Philosophenschulen gegen einander), „bis nach dem Auftreten Mohameds.“ Auch in dem

von ihm (S. 242) erwähnten Satze, dass aus der Stelle des Johann von Salisbury (Metalog. lib. I 8) auf die Unwissenheit geschlossen werden müsse, in welcher man sich über die Schriften des Aristoteles befand, steckt eine Unrichtigkeit. Denn die citierten Worte: Principium motus secundum se, a deo habuisse initium, nec Aristotelem negaturum credo: de Boëthio certus sum gehen auf das letzte Buch der Physik und auf Λ der Metaphysik.

---

# XVI.

# Ein Beitrag zur Lebensgeschichte George Berkeley's.

Von

**Theodor Lorenz** in Oxford.

Mit der Sichtung des Materials für eine zusammenfassende Darstellung des Lebens und der Philosophie des Begründers des modernen Idealismus beschäftigt, möchte ich hier eine kritische Untersuchung niederlegen, für die in meinem Buche selbst nicht leicht Raum zu gewinnen wäre, und die doch anderseits nicht nur als Grundlage der positiven Darstellung von Wichtigkeit ist, sondern auch an sich einiges Interesse verdienen dürfte.

Im Jahre 1721 kehrte Berkeley in seinem sechsunddreissigsten Lebensjahre nach achtjähriger Abwesenheit zurück nach Dublin, wo er dem Lehrkörper der Universität angehörte; er hatte seinen langen Urlaub zum Theil in London inmitten der glänzenden Gesellschaft der ersten Jahrzehnte des achtzehnten Jahrhunderts verlebt, zum Theil auf Reisen in Frankreich und Italien, — einmal als Kaplan des als ausserordentlicher Gesandter nach Sizilien gehenden Lord Peterborough, und später als Hofmeister eines Sohnes des Bischofs von Clogher.

Nun sagt Bischof Stock, dessen im Jahre 1776 erschienene dürftige „Memoirs of G. Berkeley“ die Grundlage aller späteren Biographien bilden, Berkeley sei 1721 im Gefolge des Herzogs von Grafton, des damaligen Statthalters (Lord-Lieutenant) von Irland,

als dessen Kaplan dorthin zurückgekehrt. Hiergegen wendet sich eine anonyme Recension des Stockschen Buches, die noch in demselben Jahre in der December-Nummer des „Gentleman's Magazine“ erschien, und worin behauptet wird, Berkeley sei „niemals als Kaplan des Herzogs von Grafton oder irgend eines anderen Statthalters nach Irland gegangen.“ Demgegenüber wird Stocks Behauptung vertheidigt von A. C. Fraser, der bekanntlich unserm Philosophen einen grossen Theil seiner Lebensarbeit gewidmet hat und zur Zeit eine zweite Auflage seiner gesammten Werke vorbereitet. In seinem „Life and Letters of George Berkeley“ (Oxford 1871, S. 92 f.) hält Fraser die Angabe, Berkeley sei Kaplan des Herzogs von Grafton gewesen, aufrecht auf Grund eines Briefes, der sich damals im Besitze von Mr. Malcomson in Carlow befand und folgendermassen lautet.

From ye Court of Ireland, October 6.

I thanke you for your kind letter, Deare Brother Nelson, though you and ye postmaster did not agree in ye date, ther being 20 days difference. This hath puzled me a little as to ye time of your housekeeping; but I hope you keepe your old quarters and are now settled at St. James to your content. I have bin a fortnight in ye Castle: but excepting a little difference in ye hangings of my chamber, and its being seated upon ye first story, I find Jack Hafe and George Berkeley are Brother Chaplains, and equally considered. We both rise at 6 o'clock, in our waiting-week, to pray with ye family. At 11 we give his Grace solemne Prayers, and at 9 after supper the bell rings againe. Besides ourselves, there is another Chaplaine who not living in ye house, we are faine to rise for him and supply his turne in ye morning. I have ye honour to sit at ye lower end of my L^ds^ table (w^h^ is no great matter), as also to sup always with ye Steward when I am not in waiting, and often dine there. But a good Deanery will easily make amends for ye lessening my quality; though I could wish his Majesty had told me his mind of removing Church Preferment from ye Commissioners before I came out of England. But as it is, God's will be done. My L^d^ Duke and I are at a great distance here, so not many

words passe between us. He made me once a very low cringe at St. John's, but if he will stoope now to do me a reale kindnesse it will be much better. Thus you have a short account of my affairs. I never drunk or saw any usquebah since I came into Ireland, though I have bin at many tables and civilly used in a sober way without impoting: if anything material doth happen in my concerns, I will send you word. In ye meane while I am,

Most affectionnately,
Your humble servant
George Berkeley

My kind love to your wife and ye rest of your friends.

For Robert Nelson Esq., at Berkeley House in St. John's Lane, neare Smithfield, London.

„Der Brief weist keine Jahreszahl auf, aber innere Gründe", so meint Fraser, „lassen es unzweifelhaft erscheinen, dass er 1721 geschrieben worden ist." Und er vermuthet weiter, dass Berkeleys Brief gerichtet war an „einen Sohn oder sonstigen nahen Verwandten des unter dem Beinamen des Frommen sowie als Verfasser der Bücher „Festivals and Fasts" und „Life of Bishop Bull" bekannten Robert Nelson, der verheirathet war mit Theophila, der Wittwe des Sir Kingsmill Lucy und Tochter des Earl of Berkeley, und der im Jahre 1715 starb."

Seitdem Fraser dies schrieb, ist der Briefwechsel zwischen Berkeley und Lord Percival, dem Earl of Egmont, ans Licht gekommen[1]). Fraser benutzte ihn für seine kleinere Darstellung des Lebens und der Philosophie Berkeleys, die zuerst 1881 in der Blackwoodschen Collection der „Philosophical Classics" erschienen ist. Aber er giebt hier nur die Umrisse der Biographie und geht auf die uns beschäftigende Frage nicht ein. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als würde seine und Stocks Meinung durch die ebengenannte Correspondenz aufs beste bestätigt. Finden wir den Verfasser des hier im Wortlaut wiedergegebenen Briefes in der Hoffnung auf eine fette Pfründe, auf eine Anstellung als Dechant.

[1]) Hist. MSS. Comm. Rep. VII.

die ihn entschädigen soll für die ihm als Kaplan zu Theil werdende, seinem Selbstgefühl schmerzliche Behandlung, so stimmen die gleichzeitigen, d. h. im Jahre 1721—1722 an Lord Percival gerichteten Briefe Berkeleys insofern ganz damit zusammen, als wir diesen hier eifrig bemüht finden, den Herzog von Grafton zu bewegen, ihn zum Dechanten von Dromore zu machen, was im Februar 1722 geschah. Dass die Briefe an Lord Percival nicht von der Residenz des Statthalters aus datirt sind, wie der hier wiedergegebene, sondern von Trinity College aus, braucht keine Schwierigkeit zu machen; auch Fraser sieht keine solche darin, Berkeleys Stellung als Kaplan mit seiner gleichzeitigen Thätigkeit als Universitätslehrer zu vereinen (a. a. O. S. 94). Indessen muss ich gestehen, dass ich — „aus inneren Gründen" — von Anfang an den an Robert Nelson gerichteten Brief mit argwöhnischen Blicken betrachtet habe. Orthographie und Stil sind beträchtlich schlechter, oder sagen wir: alterthümlicher, als wir sie bei Berkeley finden. Vor allem aber stimmt sein Ton, sowie die ganze Gesinnung, die aus ihm spricht, gar zu wenig mit Berkeleys sonstigen Briefen überein; so oft ich mich von diesen zu jenem wandte, hatte ich die Empfindung, einer ganz anderen Persönlichkeit gegenüber zu stehen. Uebrigens: Warum sollte der Philosoph Berkeley einen Mr. Robert Nelson als „dear brother" — „lieber Bruder" — anreden?!

Mein Verdacht nahm bestimmtere Gestalt an, als ich im vorigen Jahre in Dublin Berkeleys Spuren nachging und in der Sammlung der Kgl. Irischen Academie einen weiteren von G. Berkeley an R. Nelson gerichteten Brief entdeckte, auf den die Liebenswürdigkeit des Bibliothekars Mr. McSweeney meine Aufmerksamkeit gelenkt hatte. Er ist meines Wissens ungedruckt und hat folgenden Wortlaut.

From ye Castle of Dublin, Jan. 15.

I returne you many thanks for ye kindnesse and obliging freedom of your letter. What will be my fate here, I can't tell. His Grace was pleased not long ago to show me some countenance at table, and send me some Florence wine being in a good humour, and another time he asked for a plate and send me a pluvver

w^ch meat himself liked best, a favour (as I am told) he never imparted to any chaplaine before. And was not this (think you) worth coming into Ireland for, and enough to countervaile ye trouble of a voyage out of England and ye extraordinary charge attending it? Besides the Archbishop of Dublin hath bin very kind to me & often invited me to dinner in consideration of ye ranke that I sustaine as Chaplaine to ye Great Lord Lieutenant, and my friendship with Dr. Needham his old fellow Collegiate. My L^d of Tuam carried me 5 or 6 weeks agoe to ye Lord Primate of Ireland, who made me this dry compliment, that I came over with My L^d Lieutenant, & therefore it was in vaine for him to promise me anything. But ye Greatest honnour of all was a personal visit from ye Archbishop of Tuam (as his Grace assured me that he did once in my absence) & I have ye charity to believe so Great a Prelate, because he used me with a great deal of Ceremony when I went to see him. These would be fine things to talke of, in this vaine world, if I were a meet novice and unacquainted with ye impertinence of mankind. I wish ye Duke of Ormond doth not show himself a Courtier in ye worse sense of all, that after he hath levelled me with Common Clergymen, he doth not leave me where he found me; & so much ye worse for coming into Ireland to such a bully (? unleserlich) & departing ye same (?) Country pastor as I came. But as I have no strong hopes of making my fortune here, so neither do I despaire: who am

your affectionnate humble servant
George Berkeley.

My service & kind love to your good wife.

For Robert Nelson Esq, at his lodgings in St. James Street where ye Lord Brunkard formerly lived.

Noch unwiderstehlicher drängten sich mir dieselben Einwendungen auf, wie bei dem vorigen Briefe. Was die Handschrift anlangt, so hatte ich keine Gelegenheit, den Brief neben die im Trinity College aufbewahrten, zweifellos echten Berkeley-Manuscripte

aus dem Jahre 1708 zu legen, die ich kurz zuvor gesehen hatte. Doch erschien es mir unmöglich, dass Berkeleys Schrift nach 13 Jahren soviel unbeholfener geworden sein sollte; der Brief war weniger leicht lesbar, als selbst solche flüchtige Notizen, die Berkeley nur zu seinem eigenen Privatgebrauch gemacht hatte.

Vor allem aber zog in diesem Briefe vom 15. Januar, der offenbar der spätere von beiden ist, die Erwähnung des Herzogs von Ormond meine Aufmerksamkeit auf sich. Augenscheinlich hat sie Beziehung auf den Inhalt des früheren Briefes und macht es unzweifelhaft, dass beide zu einer Zeit geschrieben wurden, wo nicht ein Herzog von Grafton, sondern ein Herzog von Ormond Statthalter von Irland war. Dies war viermal der Fall, nämlich 1662—1669, 1677—1685, 1703—1707 und 1710—1713. Da nun der Philosoph Berkeley erst 1709 als Geistlicher ordinirt wurde, so können nur die Jahre 1710—1713 in Frage kommen, wenn wir dabei bleiben wollen, dass die zwei Briefe von ihm geschrieben wurden. Doch wüsste ich nicht, wie man sie in diesen Jahren unterbringen könnte: Fraser hat ganz Recht, dass 1721/22 das einzige mögliche Jahr wäre.

Das waren die Gründe, die mich veranlassten, nach einem andern Verfasser der Briefe zu suchen. Ich bedachte, dass die vorhin erwähnte Anrede „dear brother“ sofort verständlich wird, wenn wir annehmen, dass der Adressat der Schwager des Absenders war; denn in familiärer Redeweise tritt im Englischen für „brother-in-law“ fast immer „brother“ ein. Und ferner lag es auf der Hand, dass der Schwager des „frommen“ Robert Nelson in der That den Namen Berkeley tragen musste, da seine Frau, wie erwähnt, eine Tochter des Earls dieses Namens wor. So stellte ich in dieser Richtung genealogische Nachforschungen an und fand in Collins „Peerage“ (III, 620) bald, was ich suchte. Nelsons Schwiegervater, d. h. der Earl of Berkeley, der 1698 starb, hatte 2 Söhne (Brüder der Theophila), deren älterer natürlich seinem Vater in der Earls-Würde folgte, während der jüngere ein Geistlicher war und — George Berkeley hiess! Er wurde 1687 zum Prebendary of Wesminstert gemacht und starb 1694.

Dieser Namensvetter unseres Philosophen, der ein halbes

Jahrhundert vor ihm lebte, ist der Verfasser der beiden Briefe, die bisher jenem zugeschrieben wurden! Ich bin in der Lage, das Jahr ihrer Abfassung über jedem Zweifel festzustellen. Robert Nelson, — der übrigens kinderlos starb —, war 1656 geboren. Nehmen wir nun also an, dass nicht ein Sohn von ihm, sondern er selbst der Adressat der Briefe war, so können diese, wenn wir die oben bezeichneten 4 Statthalterschaftsperioden vergleichen, nur geschrieben sein entweder während 1677—1685 oder 1703 —1707. Da ferner Grüsse an Nelsons Frau bestellt werden, die 1682 mit ihm vermählt wurde und 1705 starb[2]), so verwandeln sich die angeführten Zahlen in 1682—1685 und 1703—1705. Ferner wissen wir[3]), dass R. Nelson im Jahre 1703 seine Wohnung in Blackheath mit einer andern in Ormondstreet vertauschte, und da dies nicht zu der Adresse des späteren Briefes stimmt, welcher adressirt ist an „R. N. — in seiner Wohnung in St. James Street wo bisher Lord Brunkard wohnte", so bleiben nur die Jahre 1682 bis 1685 übrig. Der frühere Brief wurde augenscheinlich bald nach Nelsons Heirath geschrieben und an die Adresse seines Schwiegervaters gerichtet, dem, wie Collins bestätigt, „Berkeley House in St. John's" gehörte. Der Name Brunkard in der Adresse des andern Briefes schien zunächst ein unlösbares Räthsel aufzugeben, aber dann gelang es mir, festzustellen, dass der Name „Brouncker" früher gelegentlich „Brunckerd" geschrieben wurde[4]), wodurch die Schreibweise „Brunkard" gleichfalls bestätigt wird, da man sich damals bei der Buchstabierung von Eigennamen sorglos durch ihre Aussprache leiten zu lassen pflegte. Zugleich fand ich, dass Viscount Brouncker of Lyons am 5. April 1684 in St. James Street starb. Offenbar ist sein Haus das, welches im ersten Briefe erwähnt und im zweiten als Adresse Nelsons gegeben wird. Damit stimmt auch die Angabe des Biographen Nelsons,

---

[2]) C. F. Secretan, „Memoirs of the Life and Times of the pious Robert Nelson", S. 20. —

[3]) Ebenda S. 106.

[4]) Vgl. den Beleg für 1612 in „G. E. C. Peerage" (1899), Bd. II., S. 38, Anmerkung c.

dieser habe nach seiner Hochzeit einige Jahre in London in der Gemeinde von St. Martin-in-the Fields gewohnt[5]).

So wären also die beiden Briefe geschrieben am 6. October 1684 und am 15. Januar 1685, — beide vor der Geburt unseres Philosophen! Dies wird auch bestätigt durch die Thatsache, dass im Juni 1684 der Herzog von Ormond, Statthalter von Irland, der in England weilte, Befehl erhielt, nach Irland zurückzukehren, und dass er nach dem Tode Karls II. im Februar 1685 wiederum nach London ging[6]).

Mit dem George Berkeley, der die uns beschäftigenden Briefe schrieb, ist wahrscheinlich identisch der „Hon. George Berkeley A. M.“, der im Jahre 1686 gelegentlich der Assisen in Leicester predigte[7]); wie erwähnt, erhielt er dann 1687 ein geistliches Amt und starb 1694[8]). — Der im zweiten Briefe als Freund dieses George Berkeley und als Studiengenosse des Erzbischofs von Dublin genannte Dr. Needham ist vermutlich der berühmte Arzt dieses Namens. Dieser studirte, ebenso wie Francis Marsh, der 1682—1694 Erzbischof von Dublin war, in Cambridge. Allerdings gehörten sie, wie es scheint, nicht demselben College an[9]).

Die beiden Briefe sind mit dem Berkeley-Wappen gesiegelt, wie das für den Sohn eines Earls dieses Namens natürlich ist. Für die Frage der im Dunkeln liegenden Herkunft des Philosophen kommt dieses Siegel also keinesfalls in Betracht. Ob derselbe in seinen früheren Jahren das Siegel der Berkeleys führte, vermochte ich nicht festzustellen. Als er später Bischof von Cloyne war, benutzte er eine Zusammenstellung des Wappens von Cloyne mit dem der Berkeleys. Sichere Schlüsse von hier aus auf seine Verwandtschaft mit den Lords seines Namens sind wohl in keinem Falle möglich.

---

[5]) Vgl. Secretan, a. a. O. S. 20 und dazu Wheatley & Cunningham „London Past and Present“ (London 1891) Bd. II, S. 477.

[6]) Vgl. Tho. Carte „The Life of James Duke of Ormond“ 2. Aufl. (1851), Bd. IV, S. 671 ff.

[7]) Sein „Sermon preached at the Assizes etc.“ ist in den englischen Bibliotheken zu finden.

[8]) Vgl. Le Neve-Hardy „Fasti Eccl. Angl.“ III, 362.

[9]) Vgl. die Artikel im Dictionary of National Biography.

Hinsichtlich der Frage, von der wir ausgingen, scheint der Anonymus, der Stocks Buch recensirte, Recht gehabt zu haben, wenn er behauptete, dass der Philosoph Berkeley nie Kaplan bei einem Statthalter von Irland gewesen sei. Umso wahrscheinlicher wird dies dadurch, dass dieser Irrtum Stocks leicht zu erklären wäre aus der Thatsache, dass ein genauer Namensvetter des Philosophen eine solche Stellung einnahm. — Zu bemerken ist noch, dass Fraser, wenn nicht alle Anzeichen trügen, das Facsimile von Berkeleys Handschrift unter dem seiner Biographie vorgehefteten Porträt jenem Briefe vom 6 Oktober entnommen hat, einem Briefe also, der gar nicht von dem Philosophen stammt.

---

# XVII.

# La Famille Descartes d'après les documents publiés par les Sociétés Savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne

par

**E. Thouverez** à Toulouse.

Bibliog.: Louis de Grandmaison, Nouvelles Recherches sur l'origine et le lieu de naissance de Descartes. (Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, 1899, t. LX) — Tirage à part, Paris, in-8°, 34 p.[83].

[83]) La première partie de cet article (Archiv, 1899, p. 505 sqq.) était déjà parue, et celle ci était à l'impression, lorsque nous avons eu connaissance du travail de M. de Grandmaison, très-précis dans ses références, et très-intéressant par les documents nouveaux qu'il fournit sur les actes de La Haye et la famille Sain. Nous en avons profité pour corriger, dans le texte même de cet article, une grave erreur sur la filiation de Jeanne Sain et Jeanne Proust. — M. de Grandmaison publie, p. 25, un acte du 26 octobre 1531 (archiv. d'Indre et Loire reg. I du notaire Viau pour 1531, fol. 165) d'après lequel les deux fils de Gilles Descartes et de Marie Hubaille, son épouse, sont „Gilles Descartes, prêtre, chanoine prébendé et trésorier en l'église du dit Tours d'une part, et honorable homme Pierre Descartes, marchand bourgeois du dit Tours, d'autre part": l'acte a pour objet l'acquisition de tout l'héritage par Pierre, meubles et immeubles, sauf certains droits d'aînesse réservés par Gilles. Ce texte précis confirme l'exactitude des renseignements de Chalmel en ce qui regarde la famille de Gilles Descartes à Tours, mais contredit plutôt, ou rend moins probable, l'identification qu'il avait faite entre le „marchand" Pierre fils de Marie Hubaille, acquéreur de biens en Touraine, et le „médecin" Pierre, fils de Madeleine Desmons(?) qui ne semble avoir laissé aucune trace de propriétés en Touraine.

On pouvait accuser Joachim Descartes d'avoir volontairement déserté son poste au moment où il fallait se prononcer pour ou contre le roi; et en effet les lettres patentes d'Henri IV, du 26 juillet 1590, interdisent le retour dans les parlements aux membres qui s'étaient fait excuser l'année précédente; il fallut une démarche spéciale de Joachim pour être excepté de cette mesure. Un arrêt du parlement[84], du 20 septembre 90, autorisa Joachim à rentrer: il le fit le 3 octobre de la même année. L'année suivante, 1591, il arrive à Rennes au mois d'août, et en repart fin octobre[85]: pendant son absence sa femme était accouchée, à La Haye, de son fils aîné Pierre Descartes[86], seigneur de la Bretallière, qui devait être plus tard son collègue au parlement de Bretagne. En 1592 Joachim permute son service semestriel avec celui d'un nouveau conseiller, Alexandre Fergon[87], et, par suite de cet arrangement, se trouve en vacances régulières du 31 octobre 91 au 1er février 93: à cette époque il demande encore et obtient, deux fois de suite, la dispense du semestre, en février 93[88] et février 94[89]. Enfin il fait une courte apparition à Rennes pour le semestre de 95, en février et en mars seulement[90]; au mois de juin 95, époque probable de la conception de René, il n'était donc plus en Bretagne mais en Poitou. Toutes ces dates, d'ailleurs, font voir qu'il avait conservé son principal établissement dans son lieu de naissance; il y devait habiter la maison des Ferrand à Châtellerault, située dans la paroisse de saint Jean Baptiste, héritée par eux des Rasseteau, et revenue plus tard à la même famille, par la vente qu'en fit Pierre Descartes, fils de Joachim, à leur parent Pierre Rasseteau[91]. En 1596 la présence de Joachim est signalée à Rennes le 9 mars,

---

84) Dont texte dans Ropartz, p. 27. — cf. Ropartz, p. 27, 28.

85) Ropartz p. 29.

86) Acte de naissance de St. Georges de la Haye, 19 octobre 1591, dont texte Chevalier p. 201.

87) Arrêt du 3 avril 1592, dont texte ds. Ropartz, p. 29.

88) Requête du 12 février 1593, Ropartz, p. 30.

89) Roquête du 14 février 1594, dont texte ds. Ropartz, p. 30.

90) Ropartz, p. 32.

91) Déclaration du docteur Pierre Rasseteau (arch. Vienne, reg. 53, p. 73) Barbier pièc. justif. No. 27. Cf. Barbier chap. 14; Labbé, p. 9.

le 9 avril, le 7 mai[92]; et c'est pendant ce semestre que Mme Descartes accouche, loin de son mari, de son illustre fils René[93]. L'année suivante, 1597, Joachim retourne à Rennes le 28 février[94]; le 2 mai il remplissait un exercice de sa charge auprès d'un juge de Quimper[95]; c'est dans ce même mois que, toujours loin de lui, Mme Descartes mourait de ses dernières couches, dans la maison maternelle, le 13 mai à sept heures du soir[96]. Son enfant nouveau-né mourait trois jours après elle. Elle laissait à Joachim deux fils, Pierre et René, et une fille, Jeanne, dont on place la naissance assez gratuitement en 1593. On ne possède pas son acte de baptême, et son acte de mariage de 1613 la qualifie: „fille ainée de Joachim Descartes et de Jeanne Brochard", ce qui semble placer sa naissance avant celle de Pierre, vers 1590.

Cette mort de Jeanne Brochard a eu pour conséquence de déterminer tout à fait l'émigration de la famille Descartes en Bretagne. Tandis que son plus jeune fils, René, était mis en nourrice, Joachim contractait une seconde alliance, vers 1599 ou 1600, avec Anne Morin, héritière de la maison de Chavagne dans le diocèse de Nantes. La date exacte du mariage est inconnue; mais Joachim Descartes, fils d'Anne Morin, a été reçu conseiller au parlement de Bretagne sans dispense, le 10 juillet 1627, ce qui suppose, d'après les règlements en vigueur, qu'il était au moins dans sa vingt-septième année, et que le mariage a eu lieu à l'époque indiquée plus haut[97]. Anne était fille de Jean Morin, premier président à la cour des comptes de Bretagne, et de Françoise Rhuys; „les Rhuys, d'origine espagnole, étaient grandement apparentés dans le parlement de Bretagne", et notamment alliés aux d'Elbène.

Malgré son mariage, Joachim n'abandonna pas immédiatement ses habitudes dans le pays châtelleraudais, où il revint probablement passer ses vacances tant que vécut sa mère. En 1604 il

[92]) Ropartz, p. 31 et 33.

[93]) Le 31 mars 1596, comme il sera dit plus loin.

[94]) Ropartz, p. 34.

[95]) Ropartz, p. 35.

[96]) Chevalier, p. 203.

[97]) Ropartz, p. 19. — Cependant l'application de la même règle a induit Ropartz en erreur pour la date de naissance de Joachim Descartes.

faisait baptiser son fils Claude, dans la paroisse d'Oyré, où il possédait la métairie de la Corgère[98]; en 1607 il servait d'arbitre dans un procès entre le Chapitre de Notre Dame de Châtellerault et le conseiller Pierre Brochard, son parent[99]. Quant au procès de 1622, il a eu pour arbitre, non pas Joachim Descartes, comme il a été dit[100], mais son fils Pierre de la Bretallière[101].

Et en effet, les dernières attaches de Joachim au pays natal se rompaient d'elles-mêmes, et c'est de plus en plus entre ses deux résidences de Rennes et de Chavagne que sa vie ultérieure allait s'écouler au milieu de sa nouvelle famille bretonne. Au sortir de La Flèche, en 1612, c'est à Rennes que son fils René va le rejoindre. L'année suivante, 1613, sa fille Jeanne se naturalise bretonne par son mariage avec Pierre Rogier, seigneur du Crevy[102]. En 1618, son fils aîné, Pierre, devient conseiller au parlement de Rennes, et en 1624 épouse à son tour Marguerite Chohan, dame de Kerleau, héritière du nom et des titres[103]. D'autre part plusieurs enfants étaient nés du mariage de Joachim avec Anne Morin, dont deux seulement arrivèrent à l'âge adulte: Joachim de Chavagne, qui devait succéder aux titres de sa mère, et Anne Descartes, qui devait entrer par le mariage dans la maison d'Avaugour. Ainsi la branche ainée des Descartes de Kerleau avec Pierre, la branche cadette des Descartes de Chavagne avec Joachim II, les Crevy, les Avaugour, sont la quadruple descendance du conseiller châtelleraudais émigré en Bretagne, et cette descendance enferme tous les collatéraux du philosophe Descartes, qui n'eut pas lui même de descendants directs[104].

---

98) Acte de baptême, 9 novembre 1604, dont texte ds. Chevalier, p. 203.

99) Arch. Vienne chap. Notre Dame de Châtellerault; reg. 185, fol. 30; Lalanne p. 298.

100) Lalanne, p. 238.

101) Labbé p. 18. — Prieuré de St. Romain, liasse 21.

102) Contrat chez Mes. Nazette et Gicquel, à Rennes, dont analyse Ropartz, p. 54—21 avril 1613.

103) Ropartz, p. 63—67.

104) Voir, pour tous les renseignements indiqués ci-dessus et à la suite: table généalogique et historique de la famille Descartes en Bretagne; Ropartz p. I—VI à la fin de son ouvrage.

Le nom des Descartes ne devait pas se perpétuer jusqu' à nous: Sigismond Ropartz a relevé minutieusement, d'après les actes authentiques, les nombreux enfants et petits-enfants successivement issus, par les mâles, du conseiller Joachim. Les Descartes de Kerleau, les plus proches parents du philosophe, puisqu' ils descendent à la fois de Joachim et de Jeanne Brochard, sont représentés par Pierre Descartes, seigneur de la Bretallière, mort en 1660; après lui par son fils Joachim de Kerleau, mort en 1700, enfin par François-Joachim de Kerleau, dernier du nom, mort en 1736. La fille de François-Joachim, Marie Sylvie, épouse René Jacques Le Prestre de Châteaugiron; et c'est un fils issu de ce mariage, René Joseph, qui demandait en 1791 le transfert des cendres de Descartes au Panthéon; c'est un fils de René Joseph (René Charles Hippolyte?) qui donnait en 1826 à Victor Cousin l'autographe du philosophe, publié dans le onzième volume de l'édition des œuvres de Descartes. A cette branche de Kerleau se rattache la célèbre Catherine Descartes, fille de Pierre de la Bretallière, qui faisait dire, suivant Baillet, que l'esprit du grand René était tombé en quenouille; c'était une sorte de poète bel esprit, dont la renommée paraît avoir été surfaite, et qui a eu surtout le mérite de se présenter dans le monde des Précieuses avec l'auréole du nom qu'elle portait; des quelques pièces qui nous sont parvenues sous son nom la meilleure est encore celle qu'elle a consacrée, moitié prose et moitié vers, à la mort de son oncle[105].

La branche cadette des Descartes s'est prolongée moins encore. Joachim Ier de Chavagne, fils d'Anne Morin, mort en 1670, a pour fils Joachim II de Chavagne, mort en 1718, et qui s'était fait prêtre après avoir établi ses enfants. Un frère de ce second Joachim est le Père jésuite Philippe, connu dans son ordre par la publication d'un manuel de piété mystique: „Le palais de l'amour

[105]) Relation de la mort de M. Descartes, le philosophe, par Catherine Descartes, dans Recueil de vers choisis [Recueil anonyme attribué au P. Bouhours] Paris, Josse 1693; p. 152—164; — Cf. 2eme éd. 1701.

Cf. Poésies de Catherine Descartes dans le Parnasse des Dames: Paris, Ruault, 5 vol. in-12, 1773; t. III p. 212—229.

divin," qui porte à ses dernières limites le langage de la préciosité religieuse[106]. Un autre frère du même Joachim, René — distinct du Père jésuite René de Kerleau — est filleul du grand Descartes, son oncle; et, quoique Ropartz déclare en avoir perdu la trace, paraît avoir été marié et avoir laissé une descendance, qui a fait croire à un mariage et à une descendance de son homonyme le philosophe[107]. La famille se continue après Joachim II de Chavagne par deux de ses filles: Louise Prudence qui épouse Cristophe de Rosnyvinen de Piré, et Suzanne qui épouse Jean de Rosnyvinen, frère du précèdent; c'est ainsi que les propriétés de Chavagne et les archives de la famille aboutissent à la maison de Piré, dernière héritière de la branche cadette des Descartes.

Telle est la descendance collatérale du philosophe Descartes en Bretagne; nous devons écarter les nombreux détails donnés par Ropartz, qui nous entraîneraient trop loin de notre sujet: ces détails font voir à la fois le rôle politique[108] très-élevé qui est dévolu au parlement sous l'ancien régime et la très haute position de fortune, d'honneur et d'alliances qui en résulte naturellement pour tous ses membres. Les ancêtres laborieux de la bourgeoisie poitevine qui avaient nom: les Brochard, les Ferrand, les Sain, avaient vu leur descendance passer tout à coup, par l'établissement de Joachim en Bretagne, des rôles subalternes de la magistrature et de la finance, à des fonctions autrement élevées et brillantes. Petite noblesse, c'est possible, mais haute bourgeoisie, riche, puissante, éclairée: ainsi nous la montre cette histoire, qui resterait intéressante même sans le grand nom de René, d'une famille qui

[106]) P. Philippe Descartes: Le palais de l'amour divin, où l'on voit la route qu'il faut prendre pour arriver à ce palais et les nombreuses beautés qu'il renferme. [Attribué aussi à l'abbé Grisel] Paris Chaudon 1746. — P. Philippe Descartes: Les divers emplois de l'amour divin; réed. Bruxelles chez Vromant 1880.

[107]) Emery: Oeuvres complètes Paris, Migne 1857; p. 748. (Vie religieuse de Descartes, introduction aux Pensées de Descartes sur la religion, publiées par Emery en 1811).

[108]) Voir notamment le rôle du conseiller Joachim comme rapporteur du célèbre procès de Chalais; dans le ms. laissé par Eustache de Piré, fils de Christophe et de Louise Prudence Descartes: Ropartz, p. 72 sqq.

s'enrichit, et qui s'instruit, et qui s'élève; un pareil milieu ne devait pas donner nécessairement un Descartes, mais il n'y a pas de scandale ni d'étonnement à ce qu'un Descartes soit né d'un pareil milieu.

## IV.

D'après Baillet[109], le philosophe Descartes est né le 31 mars 1596 à La Haye en Touraine; il a été baptisé le 3 avril dans la paroisse de saint Georges, par le curé Grison. Son père est Joachim Descartes, conseiller au parlement de Rennes; sa mère est Jeanne Brochard. Il a pour parrains René Brochard et Michel Ferrand, pour marraine Jeanne Sain. Son prénom est René. Son père lui attribue la seigneurie du Perron, petit fief au sud-est de Châtellerault dont il devait toujours porter le titre. Baillet nous informe, pour documenter son récit, que Descartes avait emporté avec lui en Suède son extrait de baptême qui a été trouvé dans ses papiers après sa mort. En outre un portrait de Descartes, gravé par Schooten, et annexé à l'édition française de la Géométrie de 1649, porte la mention: „Renatus Descartes Perronii Dominus natus 1596 ultimo die Martii Hagæ Turonum". A cette occasion Descartes pria Schooten de supprimer cette inscription (ce qui ne fut pas fait d'ailleurs) parce qu'on paraît, dit-il, contribuer à l'erreur des faiseurs d'horoscopes quand on publie le jour de la naissance de quelqu'un[110]. Ainsi Descartes confirme lui-même l'exactitude de cette mention; et, ailleurs, dans une lettre à Chanut, il déclare encore qu'il est né „dans les jardins fleuris de la Touraine"[111]. Et, malgré tout cela, le récit de Baillet, appuyé du témoignage de Descartes, a été l'objet de contestations diverses sur tous ses points.

La date du baptême a été d'abord controversée; Baillet indique

---

109) Baillet, t. I, p. 7 et 12.

110) Baillet, t. I, p. 8. — Lettres de Descartes éd. Clerselier, t. III, (Paris, 1667) lettre CXVII, p. 617; Cousin X, 318. [Réponse à la lettre de Schooten du 10 mars 1649?]

111) Baillet, t. I, p. 8. — Lettres de Descartes éd. Clerselier, t. I, (Paris 1667) lettre XLVI, p. 141; du 4 avril 1649; Cousin X, 330.

le 3 avril: un acte de baptême, autographié par Mr de Croix en 1849, pour l'inauguration de la statue de La Haye, porte la date du 1er avril[112]; enfin en 1840, la Société archéologique de Touraine, désireuse d'obtenir de l'académie des Sciences Morales une subvention pour la statue qu'on devait élever à Descartes dans la ville de Tours, et invitée par cette académie à donner une preuve décisive de la naissance de Descartes en Touraine, communiquait un acte de baptême daté du 19 octobre 96, et donnant en outre pour parrains à René Descartes les sieurs Jacques de Cossé et Louis de Marsay[113]. En 1872, lorsque la même Société Archéologique de Touraine voulut rédiger une inscription à placer sur la maison de La Haye, elle s'aperçut[114] de cette singulière divergence entre les textes: et deux de ses membres, parmi lesquels son président l'abbé Chevalier, allèrent vérifier sur place les registres paroissiaux de l'église saint Georges. Les résultats de cette enquête[115] sont consignés dans un article très-net de Mr l'abbé Chevalier. L'acte de baptême de René Descartes débute en fait par ces mots: „Le même jour fut baptisé . . . etc.“ et cette expression, qui se rapporte au 3 avril, comme on peut s'en convaincre par l'examen des actes qui précèdent, a été attribuée par erreur au 1er avril dans l'autographe de Mr de Croix; au contraire l'acte erroné de 1849 est un véritable faux, décalqué sciemment sur l'acte de baptême de Pierre Descartes, baptisé le 19 octobre 93, et qui avait pour parrains Mrs de Couhé et de Marsay; or, précisément la famille de Marsay[116] était représentée à l'inauguration du buste de La Haye en 1802, et de nouveau à l'érection de la statue de Tours en 1852. Il est donc naturel de supposer une falsification intentionnelle du document „mélange de mauvaise foi et d'ignorance“[117],

112) Journal d'Indre et Loire 27 sept. 1849: cité par Chevalier p. 189.

113) Mém. Soc. Arch. de Touraine: t. II, p. 212 et t. V, p. 44, cités par Chevalier, p. 189. — Compte rendu des Séances et Travaux de l'Acad. des Sc. Mor. et Polit. 14 octobre 1843, p. 287; cité par Chevalier p. 191.

114) Séance du 29 mai 1872 (Bull. Soc. Arché. de T, t. II, p. 177).

115) Exposés à la séance du 26 juin 1872; ibid. p. 179.

116) Compte rendu des fêtes de La Haye, 10 vendé. an X; dont texte dans Chevalier, p. 106. — Inauguration de la statue de Tours, p. 44.

117) Chevalier, p. 192. — Cf. actes de Baptême de René Descartes et de Pierre Descartes dont textes dans Chevalier. p. 200 et 201.

qui avait pour but de rattacher plus étroitement la famille Descartes à la Touraine; c'est l'honneur de Mr l'abbé Chevalier, tourangeau, d'avoir mis fin à cette équivoque.

Une question plus grave a été soulevée, non pas sur la teneur de l'acte de baptême, mais sur sa véracité effective, et sur la question de savoir si le baptême à La Haye implique nécessairement la naissance dans la même ville? Cette naissance à La Haye est affirmée par Baillet, corroborée par Descartes lui-même; elle ne serait pas le résultat d'un accident: son frère Pierre y est né, probablement aussi sa sœur Jeanne; la maison de La Haye est la maison de famille de Mme Descartes, qui elle-même y est morte en 1597 de ses dernières couches. L'enquête de l'abbé Chevalier à La Haye a provoqué en effet cette découverte singulière, c'est que Descartes se trompait sur la date et sur l'occasion de la mort de sa mère. Il écrit à la princesse Elisabeth que sa mère est morte, peu de jours après sa naissance, d'un mal de poumons, qui lui avait laissé une toux sèche et une couleur pâle[118]; or les registres de La Haye nous font savoir que Mme Descartes est morte le 13 mai 1597, c'est à dire plus d'un an après la naissance de René, et qu'on a enterré également le 16 mai un enfant nouveau-né issu d'elle. Ainsi la maison de La Haye n'est pas un lieu de passage accidentel, mais, comme nous disions plus haut, une demeure familiale où les Descartes viennent tour à tour naître et mourir. La naissance du philosophe René paraît donc acquise à La Haye, et l'on pouvait seulement observer en faveur du Poitou, semble-t-il, que le fait, pour la famille châtelleraudaise des Descartes, alliée aux Sain, de posséder un domicile en Touraine, ne lui est pas essentiel.

Et cependant une tradition orale, signalée par Lalanne et reprise avec les plus grands détails par Mr Barbier, tend à admettre que René Descartes a vu le jour, non pas à La Haye en

[118]) Lettres de Descartes, éd. Clerselier, t. I, l. XXIII, p. 75; du 15 mars 1645, à la princesse Elisabeth — Cousin IX, p. 200. (Ne pas confondre avec Cousin IX, p. 387 qui correspond à la XIIIe, et non à la XXIIIe, comme il est dit par erreur, de Clerselier). — Cf. sur tout ceci les actes de baptêmes et décès de la famille Descartes.

Touraine, mais à la Sybillière en Poitou[119]. La Sybillière est un domaine situé entre Châtellerault et La Haye, à une douzaine de kilomètres de l'une et l'autre ville, en dehors de la grande route, sur la droite; on y accède par un chemin qui longe le pré Fallot. Mme Descartes se rendait à La Haye, montée sur une ânesse, suivant l'usage de l'époque, lorsqu'elle éprouva les douleurs de l'enfantement. Elle voulut gagner la Sybillière, n'en eut pas le temps, et mit l'enfant au monde sur le revers du fossé qui longe le pré Fallot. Cette tradition, attestée par les propriétaires actuels de la Sybillière[120] et notoire dans le pays[121], est corroborée par la connaissance des relations qui existaient effectivement entre les habitants anciens de la Sybillière et la famille de l'accouchée. Jacques Bonenfant, qui avait acheté la Sybillière en 1585, possédait à Châtellerault une maison contiguë à celle des Descartes, et le pré Fallot, qui dépend de la Sybillière, était contigu à une autre pièce de terre appartenant aux héritiers d'Anne Sauzay, grand'mère de Mme Descartes. Voisinage à la ville, voisinage à la campagne, et ce n'est pas tout. Hilaire Bonenfant a pour marraine en 1540 Prégente Brochard[122], grand' tante de la même Mme Descartes; la Sybillière, héritée des Sauzay par Aimé Brochard, était un lien naturel entre les anciens et les nouveaux propriétaires. Toutes ces relations font comprendre que Mme Descartes n'ait pas hésité à chercher refuge dans cette demeure, au moment d'un accouchement imprévu.

Cette tradition est donc autre chose qu'un simple ouï-dire, et ne mérite pas le dédain un peu intéressé avec lequel la Société archéologique de Touraine l'a traitée dans sa séance du 26 novembre 1898[123]. Il est probable que tout n'y est pas inventé mais que tout n'y est pas exact, et que, par exemple, cet accouchement prématuré a pu être celui de 1597, qui coûta la

[119]) Barbier Syb. brochure toute consacrée à cette tradition.

[120]) Lettre de M. Milan d'Astis, Barbier Syb. p. 18.

[121]) Brochure de Lalanne, en 1854: citée par Barbier Syb. p. 18.

[122]) Registre Anneteau, Barbier p. 175. — Cf. Richard: Note précitée sur les Sauzay; et Déclaration précitée du docteur Pierre Rasseteau, Barbier p. 104, 168.

[123]) Bull. Soc. Archéol. de T. à cette date.

vie à M^me^ Descartes, et dont le souvenir s'était perdu ensuite, comme nous avons vu, même dans sa propre famille. On a attribué au nom illustre de René Descartes tout ce qui intéressait sa parenté. La province de Poitou est assez riche aujourd'hui de gloire cartésienne, grâce aux nombreux documents produits et analysés notamment dans le livre de M^r^ Barbier, pour qu'elle ne cherche pas à fonder, sur une tradition douteuse, l'honneur d'avoir donné le jour à un philosophe dont les origines et le véritable milieu familial lui sont reconnus par tant de textes précis.

Le premier parrain de Descartes, Michel Ferrand, son grand-oncle, nous est déjà connu; il a dû mourir vers 1606 pendant les premières années de collège de René[124]. Le second parrain, René Brochard, sieur des Fontaines, est un frère de M^me^ Descartes et ne doit pas être confondu avec le père de cette dame, qui se nomme aussi René Brochard. Le grand-père du philosophe, René Brochard de la Coussaye, est lieutenant-général au présidial de Poitiers, mort[125] en 1586, en sorte qu'il n'a même pas vu le mariage de sa fille; si M^me^ Descartes accouche à La Haye, en d'autres termes si M^me^ Brochard, sa mère, habite La Haye à cette époque, c'est parce qu'elle est veuve, qu'elle a quitté Poitiers, où son mari de son vivant était magistrat. et qu'elle est revenue terminer ses jours au lieu de son enfance. L'oncle du philosophe, René Brochard, sieur des Fontaines, est conseiller, et non pas lieutenant, au présidial de Poitiers, maire de cette ville en 1589, député du Tiers[126] aux Etats généraux en 1614. Il a pour femme Jeanne d'Elbène, d'une nombreuse et prospère famille de marchands florentins, venus en France par Lyon sous François 1^er^, qui répandirent leurs alliances dans tout le pays, et comptèrent même des membres dans le parlement de Bretagne[127]. René des Fontaines mourut en 1648 à l'âge de 92 ans, sans postérité et laissa ses

[124]) Marie Dupuis, veuve de Michel Ferrand en 1607; (Barbier, p. 28.)

[125]) Paroisse St. Opportune, reg. 237; 8 avril 1586 (Barbier p. 237).

[126]) Augustin Thierry. Essai sur l'Histoire du Tiers Etat, Paris, 1853, p. 394. (L. ms. Labbé) — Cf. p. 395, René Sain, député de Tours. — Cf. Les Maires de Poitiers, par Ledain (Mém. Soc. Antiq. Ouest, 1897, p. 397.)

[127]) Sur les d'Elbène, V. Barbier p. 123.

biens à ses neveux et nièces; mais, déclare Baillet[128], dont le désappointement paraît être l'écho de celui qu'avait pu éprouver Descartes, cet héritage fut peu de chose par suite de la donation que le sieur des Fontaines avait faite en faveur de sa femme Jeanne d'Elbène, et des enfants issus d'elle.

La marraine de René „Jeanne Proust, femme de Mr Sain, contrôleur des tailles à Châtellerault", doit être identifiée avec soin. Il faut distinguer d'abord Jeanne Proust, femme de M. Sain, et Jeanne Sain, femme de M. Brochard. Cette dernière est la grand' mère de René, fille de Claude Sain, marchand à Orléans.[129] Un parent de Claude(?) peut être son neveu, Jean Sain, est contrôleur des tailles[130] à Châtellerault en 1593; il devait l'être encore en 1596, date du baptême de René, et Jeanne Proust doit être sa femme. Jeanne Proust et Jeanne Sain seraient donc deux cousines par alliance; la marraine est grand' tante de son filleul à la mode de Bretagne. Les Proust peuvent être de Châtellerault, peut être de Loudun.[131] Si les renseignements de La Chesnaye Desbois[132] sont exacts, (et ils paraissent l'être par leur grande précision), Jean Sain, après avoir été maire de Châtellerault et capitaine de la ville, est mort le 9 septembre 1619, ayant fait son testament la veille. Baillet l'a confondu avec un de ses parents, René Sain, mort à Turin en 1623, intendant des vivres pour les armées d'Italie.[133] La proximité de date de ces deux morts, et peut être

128) Baillet, t. II p. 348 — Cf. reg. St. Opportune No. 239: Mort de Jeanne d'Elbène, 9 juin 1648; de René Brochard, 12 août 1648 (Barbier p. 76.)

129) On a cru à tort, et j'ai dit moi-même précédemment (Archiv. 1899, p. 527) que Jeanne Proust était femme de Pierre Sain et mère de Jeanne Sain. Cette erreur a été rectifiée par M. de Grandmaison p. 32 par la publication d'un acte d'échange du 6 Mai 1593, qui énonce formellement que Jeanne Sain est fille de Claude, marchand à Orléans. Cf. d'Argenson p. 90.

130) Vente du 9 avril 1593 (Arch. Indre et Loire E 91) Barbier p. 120. „Jehan Sain contrôleur des aides et tailles à Châtellerault, . . . et sa soeur Claude Sain, veuve de Pierre Brochard."

131) Cf. „Proust" à Châtellerault, Barbier p. 18. (De Nephrisis); — „Le Proust" à Loudun, Barbier p. 244 (Partage Fergon).

132) Article Sain.

133) Cf. visite de Descartes à Tours, chez „M. Sain, son cousin, fils de sa marraine:" (Baillet, II, 218) „avocat du roi au bureau des finances" (B. II, 595) Baillet confond en un seul personnage le père et le fils, René et Claude.

quelques relations d'affaires intéressant la succession de Jean Sain, ont pu causer cette confusion.

Les premières années de Descartes nous sont mal connues; on sait qu'il a été élevé par une nourrice pour laquelle il garda toujours un grand attachement[134]; il lui servit une rente tant qu'il vécut, et la recommanda à ses frères du parlement de Bretagne dans sa dernière lettre[135] avant de mourir; mais nous ignorons quelle était cette nourrice et en quel lieu elle habitait. Il est probable cependant qu'elle habitait la Touraine, peut-être les environs de La Haye, et qu'elle restait sous la surveillance de Jeanne Sain, la grand' mère maternelle de l'enfant. C'est ce qu'on peut supposer du moins, pour expliquer le grand souvenir que Descartes paraît avoir gardé de la Touraine dans son enfance. Et cette hypothèse est d'accord avec l'affirmation positive de Michel de Marolles,[136] quelle que soit d'ailleurs l'origine de cette affirmation.

A la rentrée de Pâques 1604, Joachim envoyait son fils au collège nouvellement fondé de La Flèche[137]; et ce séjour de René, dans la France de l'Ouest, appartient au cadre de cette étude. Henri IV, en permettant aux Jésuites de rentrer en France, avait maintenu l'interdiction d'ouvrir un collège à Paris; c'est donc dans une ville de province que fut ouverte, en janvier 1604 „l'une des plus célèbres écoles de l'Europe, où il se devait trouver de savants hommes, s'il y en avait en aucun endroit de la terre[138]." La fondation de La Flèche était due aux libéralités de Guillaume Fouquet[139], natif de cette ville; une famille Fouquet compte parmi les parlementaires de Bretagne: si les uns et les autres sont apparentés, leur influence a dû s'exercer sur Joachim. On doit croire aussi que le P. Charlet, recteur du collège et parent du jeune Descartes, ne fut pas étranger au choix de cette maison. Enfin soit en Bretagne, soit en Poitou, les Descartes vont toujours du

134) Baillet: t. I p. 14.

135) Catherine Descartes op. cit.; Ropartz p. 185—187.

136) Suite des Mémoires de M. de Marolles, Paris, 1657, p. 249.

137) Baillet t. I p. 18.

138) Discours de la Méthode 1637, p. 6.

139) Baillet t. I p. 18.

côté le plus royaliste et le plus catholique, et l'éducation de La Flèche était la meilleure qui leur convînt.

Sur la durée des études de Descartes, le texte de Baillet présente quelque obscurité et on a cru à tort que Descartes avait fait sa philosophie en deux ans au lieu de trois[140]. D'après le plan des études des écoles de jésuites, il y a six classes littéraires, de la sixième à la seconde et à la rhétorique ou plutôt trois classes de grammaire (suprema, media, infima classis grammaticae) et trois classes de lettres; à la suite desquelles trois classes de philosophie: première année de logique et morale (organon et éthique d'Aristote); deuxième année de physique et de mathématique (physique d'Aristote); troisième année de métaphysique[141]. Si Descartes est entré au milieu de la sixième pour la finir, en août 1604, et s'il a fait trois ans de philosophie, il a bien quitté l'école en août 1612 comme le dit Baillet. En outre le même auteur nous apprend qu'en avril 1610 — année de la mort d'Henri IV et de la translation solennelle de son cœur le 4 juin à La Flèche — le professeur de Descartes achevait le cours de logique et commençait les leçons de morale[142]; que l'année suivante 1610—1611 (et non pas 1611—1612 qui est une indication équivoque ou erronée[143]) avait été consacrée à la physique et à la métaphysique; enfin la dernière année 1611—1612 aux mathématiques[144], ce qui suppose une légère différence, pour l'ordre des études de métaphysique et de mathématique, entre le rapport de Baillet et le programme indiqué plus haut. Dans tous les cas les études philosophiques de Descartes à La Flèche ont duré trois ans, d'octobre 1609 à août 1612, suivant la formule du programme „universam philosophiam non minus quam triennio praelegat[145]." — Enfin le même

---

140) Compayré: Histoire critique des doctrines de l'éducation en France: Paris, Hachette 1879; 2 v. in-8°; t. I p. 195.

141) V. de Rochemonteix: Histoire du collège Henri IV de La Flèche; vol. in-8°, le Mans, 1889. — t. III, p. 4; t. IV, p. 21, 32.

142) Baillet t. I p. 24.

143) Baillet t. I p. 26 en marge.

144) Baillet, t. I p. 27, confond probablement les programmes d'avant et d'après 1626.

145) Compayré op. cit. p. 184 (Ratio studiorum 1603).

professeur suivait les élèves pendant ces trois années. Or le professeur de Descartes à La Flèche a dû être, d'après les catalogues du collège, conservés aux archives du Gesu à Rome, non pas le P. Gandillon[146], cité par Morin, mais le P. François Véron, auteur des Règles de la Foi, et connu surtout pour la rigueur de sa dialectique. On sait que Descartes était réputé, à La Flèche, parmi ses condisciples[147], pour la méthode rigoureuse de ses discussions logiques, par définitions, axiomes et théorèmes, méthode qui devait être celle des réponses aux Deuxièmes Objections et de l'Ethique de Spinosa.

A la sortie du collège René Descartes a passé l'hiver 1612—1613 dans sa famille à Rennes; il y compose son premier ouvrage, tellement peu semblable à ceux qui ont suivi: l'Art d'Escrime. Au printemps 1613 il est envoyé à Paris[148].

D'une part le séjour de Rennes pouvait lui être pénible par suite du second mariage de son père; d'autre part il était attiré à Paris par les traditions de la famille. Joachim y avait été avocat, Antoine Ferrand y était lieutenant au Châtelet. Lui-même avait alors dix-sept ans et le séjour de Paris devait être le complément de son éducation de gentilhomme. Baillet combat l'opinion suivant laquelle Descartes aurait été l'élève du collège de Clermont à Paris; car, dit-il, la réouverture de ce collège ne fut autorisée qu'en 1618. S'il est exact que René Brochard des Fontaines a été élevé au collège de Clermont[149] vers 1570, ce fait peut être l'origine de l'erreur des biographes; il est probable aussi que Descartes, toujours très curieux de tout ce qui intéresse la Compagnie de Jésus, suivit de près les séances publiques que les jésuites donnaient librement à cette époque en attendant la reprise de leurs classes. Quoi qu'il en soit, Descartes vécut à Paris dans la société brillante, à demi dissipée, à demi studieuse des jeunes gens de

146) Professeur de René Sain; Rochemonteix op. cit. t. IV, p. 27, 28, 52.

147) Baillet t. II p. 484 (Relation ms. de Poisson).

148) Baillet t. I p. 31, 55.

149) Troisième Centenaire de Descartes; p. 70: La société archéologique de Tours possède un ouvrage de classe, annoté d'après les cours des professeurs du collège de Clermont en 1570, et portant l'inscription „Renatus Brochard“ (Offert par M. le colonel Couturier à La Haye).

son âge, et s'y lia notamment avec le P. Mersenne, de l'ordre des Minimes, qui avait été, plusieurs classes avant lui, son condisciple à La Flèche.

Au bout de peu de temps Descartes quittait Paris pour Poitiers. Ici se place un petit problème d'histoire que la découverte du diplôme de bachelier de Descartes a permis de résoudre. A la Toussaint 1614 Mersenne est envoyé à Nevers dans une maison de son ordre, et René, privé de son plus intime ami, fatigué des oisivetés de la vie mondaine, se dérobe aux regards, dit Baillet, et reste, à Paris même, dans une retraite inconnue du faubourg Saint-Germain pendant deux années consécutives[150], jusqu' à la Noël 1616. Ce récit est emprunté par Baillet à une relation manuscrite de Mr Porlier, et cette relation est suspecte. Mr Porlier, qui semble avoir connu Descartes assez tard, pendant son séjour en Hollande, et avoir montré plus de zèle que de sens critique en s'informant des choses qui intéressaient ce grand homme, a pu confondre cette disparition de Descartes en 1615 avec un évènement semblable arrivé en 1628, lorsque Descartes disparut pendant cinq ou six mois du logement de Mr Levasseur[151], ami de son père: ce second évènement présentant un caractère absolu d'authenticité, puisque Baillet le tient de Mr Levasseur qui s'y trouvait directement mêlé. On peut supposer au contraire qu'en 1614 le voyage de René des Fontaines à Paris, comme député aux Etats, fut une occasion pour son filleul de reprendre contact avec sa famille maternelle et de retourner dans son pays d'origine. Mr Duval a retrouvé, en 1867, un diplôme du 20 novembre 1616, par lequel l'université de Poitiers confère au futur philosophe le grade de bachelier et licencié en droit civil et canon[152]; et Mr Barbier publie à son tour un acte de baptême[153] du 21 mai 1616, à Poitiers, dans lequel René figure comme parrain. Ainsi, en 1615—1616, Descartes faisait son droit à Poitiers; en admettant donc qu'il ait passé sa première enfance dans „les jardins de la Touraine“, c'est dans la capitale du Poitou qu'il a terminé ses études.

150) Baillet, t. I p. 37—38. [en marge: rel. ms. de M. Porlier].

151) Baillet, t. I p. 153 [en marge: rel. ms. de M. Levasseur].

152) Duval, cité par Beaussire p. 67. — Texte du diplôme p. 77.

153) Paroisse St. Savin, reg. 223 (Barbier, p. 58 et 75).

L'année suivante 1617, si l'on en croit Baillet, Descartes s'engage dans l'armée hollandaise. Mais à quelle date peut-on placer son départ? D'après Baillet[154] il serait parti au commencement du mois de Mai, immédiatement après le meurtre du maréchal d'Ancre qui fut tué au Louvre le 24 avril 1617. Or la Société Archéologique de Nantes a publié deux actes de baptême, de la paroisse de Sucé, l'un de François de Carheil le 12 octobre 1617, l'autre d'Yvonne de Gallayes le 3 décembre de la même année, et tous deux portent la signature de René Descartes[155]. Olivier de Carheil est à la fois le père de François et le parrain d'Yvonne; sa femme est Marie Bidé; une petite nièce de Descartes épousera plus tard Charles Bidé de la Grandville: ce double baptême nous introduit donc dans un même cercle d'amis, futurs alliés. Ainsi, en décembre 1617, René se trouvait encore en Bretagne, dans le domaine de Chavagne, chez son père Joachim. Il faut donc reculer d'une année entière, si le mois de mai est bien l'époque à laquelle Descartes est parti, et de toute manière de plus d'un semestre l'engagement de Descartes dans l'armée hollandaise.

Après ses campagnes de Hollande, d'Allemagne, de Hongrie, Descartes rentrait à Rennes en mars 1622. Il avait alors vingt-six ans, et son père Joachim „prit occasion de sa majorité pour le mettre en possession de sa part d'héritage maternel[156]“. Cet héritage consistait dans une maison à Poitiers, dans les trois métairies de la Grand' Maison, du Marchais et de la Bobinière, sur la commune d'Availles au sud-est de Châtellerault, et dans le petit fief du Perron, domaine analogue aux précédents et qui était terre noble[157]. L'année suivante, 1623, il venait en Poitou pour y disposer de ses biens et vendait le 8 juillet le fief du Perron et la Bobinière à Mr Abel de Couhé[158], parent probable de ce Jean de Couhé qui figure dans l'acte de baptême de Pierre

[154]) Baillet, t. I p. 40.

[155]) Abbé Grégoire p. 171.

[156]) Baillet, t. I p. 106.

[157]) René Descartes du Perron par opposition à Pierre Descartes de la Bretallière: Baillet, t. I p. 12; t. II p. 218.

[158]) Baillet, t. I p. XLIX et p. 117; t. II p. 460.

Descartes; il avait vendu le 5 juin la Grand' Maison et le Marchais à un marchand de Châtellerault, Pierre Dieullefit[159]. Tout en vendant le fief du Perron, Descartes se réservait le droit d'en garder le titre. Ces domaines, la Bobinière, la Grand' Maison, le Marchais, le Perron, existent toujours dans la commune d'Availles; la maison la moins importante est celle du Perron, qui est ornée en effet d'un perron par lequel on accède à une galerie en bois et qui porte inscrite sur sa façade la date de 1636. La constatation bien nette de l'existence de ce domaine du Perron en Availles[160] est intéressante parce que la carte de Cassini ne porte pas cette métairie, située à quelque distance au nord-est du Marchais, et que le marquis d'Argenson[161], niant l'existence de ce fief dans la commune d'Availles, l'identifiait avec le Haut-Perron, près de Nancré, au nord-ouest de Châtellerault. Dans cette région de Nancré se trouvent en fait un certain nombre de biens qui ont appartenu aux Descartes, et notamment le fief de la Bretallière ou Bertallière, qui fut le partage de Pierre Descartes[162]. Aux propriétés qui précèdent, René Descartes ajouta plus tard, d'après Baillet, pour l'héritage de son père en 1641, le fief de la Corgère, dans la paroisse d'Oyré, au nord-est de Châtellerault, et le domaine de Beauvais, au nord-ouest, dans la paroisse de St. Christophe; enfin la maison paternelle de Châtellerault. D'après le même passage de Baillet[163], René vendit, à son frère Pierre, la Corgère et Beauvais, et probablement aussi, pouvons nous ajouter, ses droits dans la maison de Châtellerault: cette maison[164], aujourd' hui encore existante, où Joachim Descartes, était né.

A la suite de ces arrangements pécuniaires, René Descartes part en Italie[165] en septembre 1623; à son retour en France, en 1625, il revient à Châtellerault pour rendre compte à sa marraine de ce qui concerne les affaires de „feu son mari“ (?) et c'est à cette

---

159) Baillet t. I p. 117; t. II p. 460.

160) Lettre ms. de M. Touzalin, instituteur à Availles, du 22 mars 1899.

161) d'Argenson p. 93 — Au contraire Chevalier p. 188; Baillet t. II p. 117.

162) Voir sur les biens possédés par les Descartes, Barbier chap. XII.

163) Baillet, t. II p. 460.

164) Déclaration précitée de Pierre Rasseteau.

165) Baillet, t. I p. 118.

date[166] qu'il entre en négociations pour la charge de lieutenant-général de Châtellerault qu'on lui offre au prix de 16.000 écus. Il serait curieux de savoir si les archives de la Vienne gardent un souvenir détaillé de cette démarche qui a pu être plus sérieuse de la part de Descartes qu'on ne l'a quelquefois pensé. Descartes a été attiré en France en 1648 par l'espoir d'une position quasi officielle à la cour: le même motif l'a entraîné en Suède; issu d'une famille de robe, très-habile, comme il l'a montré en Hollande, dans la discussion juridique et dans l'action, il ne haïssait pas les fonctions publiques.

Descartes[167] rentre à Paris en juillet 1625; il quitte Paris pour la Hollande en mars 1629. Dans l'intervalle se place un voyage en Bretagne et Poiton, en compagnie de monsieur Le Vasseur d'Etioles, en 1626, mentionné par Baillet à cette date: un séjour à La Rochelle: un voyage en Bretagne: une retraite assez mystérieuse, dans une province inconnue, par laquelle Descartes prétend préluder à sa retraite de Hollande. — Le séjour au siège de La Rochelle, août à novembre 1628, est raconté par Baillet sur la foi un peu suspecte de Borel[168]; le voyage de Bretagne est inconnu de ces deux auteurs et révélé par Ropartz[169] qui nous donne l'acte de baptême de Pierre Descartes, fils de Pierre et de Marguerite Chohan, et filleul de René, sieur du Perron, le 22 juin 1628, à Elven: Descartes a t-il passé par la Bretagne pour aller à La Rochelle? Le séjour à La Rochelle qu'aucun texte contemporain ne corrobore, ni n'infirme, est-il bien exact? Borel a t-il amplifié les souvenirs de Ville-Bressieux pour faire assister Descartes à tous les grands spectacles de son époque? Il est difficile de le dire; dans tous les cas Descartes n'était pas à La Rochelle en soldat, mais en curieux. — Enfin dans une lettre de Hollande, relevée par Baillet, Descartes nous dit lui-même[170]: „Avant que

[166]) Baillet, t. I p. 129. Cf. Barbier p. 80 et pièce 25.

[167]) Baillet. t. I p. XLIX, p. 136; 169.

[168]) Baillet, t. I p. 155 [en marge: Borel compendium vitae Cartesii p. 1] — Sur Borel et Villebressieux cf. Baillet t. I p. XV.

[169]) Rop, p. 95.

[170]) Lettres de Descartes éd. Clerselier t. II (Paris 1666) l. CXVIII, p. 561; Cousin t. VIII, p. 119.

je vinsse en ce pays pour y chercher la solitude, je passai un hiver en France, à la campagne, où je fis mon apprentissage"; trouverait-on en Bretagne, en Poitou, en Touraine, des traces de ce séjour solitaire de Descartes? Baillet n'a aucun renseignement sur la province ainsi désignée.

Le séjour de Descartes en Hollande, 1629—1649, est coupé de trois voyages en France, en 1644, 47, 48. Nous mentionnons seulement pour mémoire la naissance et la mort de Francine, fille naturelle de René et d'Hélène; rien ne peut faire supposer que cette Hélène inconnue, fille de Jean, soit d'origine française, et qu'on ait quelque chance de retrouver dans nos provinces de l'ouest les renseignements qui font défaut sur les registres de Hollande[171]. Le premier voyage de Descartes en France a pour but de règler la succession de son pére, décédé le 17 octobre 1640 dans sa maison de Chavagne[172]. Un mois auparavant était morte Francine Descartes, le 7 septembre à Amersfort; peu de temps après devait mourir en Bretagne Jeanne du Crevy, sœur de René de père et de mère. Précisément à cette époque, Descartes, sentant son père très-âgé, lui écrivit pour lui faire part de son intention de l'aller voir en France; cette lettre rappela à ses parents de Bretagne, dit Baillet[173], qu'ils avaient un frère en Hollande, et c'est alors seulement qu'ils l'informèrent, après coup, du deuil qui les avait frappés.

Le voyage de Descartes ne pouvait plus avoir pour but qu'un règlement d'affaires successorales, et il ne vit dès lors aucun inconvénient à le remettre d'année en année, jusqu' en 1644. Nous connaissons, par Baillet[174], les détails de ce voyage; ils sont en partie confirmés par les nouveaux documents de Chavagne; il y a lieu de penser qu'ils le seraient de même sur tous les autres

[171]) Baillet t. II p. 89—90. — Emery, op. cit. p. 749. citant Descartes, Ep. ad Voetium, p. 11. — Adam: A la recherche des papiers de Descartes: Dijon Berthoud 1896: 21 p. in. 8°: p. 4.

[172]) Baillet. t. II p. 94 [en marge: reg. mortuaire des Cordeliers de Nantes].

[173]) Baillet, t. II p. 94.

[174]) Baillet, t. II p. 211 (Départ de Hoef le 1er mai 1644): p. 217 (Arrivée à Paris fin juin: départ pour Orléans, Blois, Tours): p. 218 (Nantes. Rennes le Crevy): p. 220 (retour à Paris); p. 248 (Retour en Hollande).

points, si les textes ne faisaient pas défaut. Descartes arrive à Paris fin juin 1644; il quittait cette ville le 12 juillet pour Orléans, Blois et Tours; il descendait à Blois naturellement chez Mr de Beaune, dont il a été question plus haut; à Tours chez Mr de la Touchelaye. Il y avait deux frères de ce nom, tous deux amis de Descartes en Hollande; le nom de la Touche, la Touche en Lin, la Touche Imbert, etc., est très-communément répandu et joue un grand rôle dans le Poitou; il serait curieux de rechercher quelles alliances ont pu exister entre quelques unes de ces familles et la famille Descartes. En outre Descartes voyait à Tours Mr le Blanc, Mr de la Barre, Mr Sain, fils de sa marraine. Il passe de Tours à Nantes et à Rennes, et, sans presque s'y arrêter, part avec ses deux frères, Mr de la Bretallière et Mr de Chavagne, chez leur beau-frère Mr Rogier du Crevy, mari survivant de Jeanne Descartes. Toute la famille, dit Baillet, était réunie au Crevy, fin juillet, à l'exception de Mme d'Avaugour, restée dans sa demeure près de Nantes. Le 18 août Descartes était encore au Crevy; le 11 septembre, toujours d'après Baillet, il se trouvait à Chavagne chez son demi-frère Joachim qui avait tenu à lui offrir l'hospitalité à son tour; c'est sur ce point que nous possédons aujourd' hui la confirmation de Baillet, par l'acte de baptême[175] du 9 septembre dans la paroisse de Sucé; le philosophe René Descartes avait accepté d'être parrain d'un fils nouveau-né de Joachim; l'enfant avait été ondoyé le 15 août et „les cérémonies du baptême" remises au 9 septembre. Descartes rentrait la semaine suivante à Paris en passant par Nantes et Angers, s'arrêtant un instant dans la paroisse de saint Mathurin, au sortir de cette dernière ville, pour passer une procuration à M. de Bouexic de la Villeneuve.

Ce voyage de Descartes était la double occasion d'une réunion de famille et d'un règlement d'affaires pécuniaires. Evidemment ceci fait tort à cela. Descartes se félicite de son demi-frère Joachim et de ses beaux-frères Mrs du Crevy et d'Avaugour; il fut au contraire sur le point de plaider contre son frère de père et de mère, Pierre de la Bretallière. Il est difficile de juger entre

[175]) Dont fac-similé, dans Soc. Archéol. de Nantes, 1873, p. 24.

les deux parties. René a déclaré lui-même qu'il estimait plus mille francs de succession que dix mille livres qui viennent d'ailleurs; et cette opinion n'était pas pour le rendre conciliant avec son frère; d'autre part il est difficile d'excuser M. de la Bretallière, comme veut le faire Ropartz, du peu d'égards qu'il paraît avoir eus pour René en ne lui annonçant même pas la mort de leur père. C'est une trop grande faiblesse des hommes, à laquelle ils ne savent pas échapper, de se buter contre des questions d'intérêts qui leur font perdre de vue des devoirs autrement élevés, et les plus rapprochés par la parenté sont malheureusement ceux entre lesquels ces questions d'intérêt se posent avec la plus grande acuité. Le baptême de 1644 montre que René put oublier à Chavagne ses dissentiments avec la branche de Kerleau. D'autre part le baptême de 1628, les arrangements de famille de 1622 pour lesquels René eut la procuration de Pierre montrent qu' à cette époque au moins les meilleurs rapports existaient entre les deux frères: peut être le philosophe a t-il lassé sa famille par son humeur solitaire et son abandon réel; le conseiller Joachim qui goûtait peu la spéculation pure disait de René: „De tous mes enfants, je n'ai de mécontentement que de la part d'un seul; faut-il que j'ai mis au monde un fils assez ridicule pour se faire relier en veau[176]". Ropartz a eu raison de rapprocher sur ce point le père et le fils, Joachim et Pierre, que Baillet oppose trop complaisamment, et le testament de Pierre Descartes[177] témoigne en effet d'un caractère sage qui justifie mal les critiques acerbes.

Les deux autres voyages en France intéressent moins nos provinces de l'ouest. En 1647 René vint encore de Paris à Rennes pour un règlement d'affaires du 26 juillet[178], et de là en Poitou et en Touraine, notamment chez M[r] de Crenan. En 1648 Descartes ne quitta pas Paris, où il avait eu d'ailleurs la mauvaise chance d'arriver en pleine Fronde[179]. Descartes voyait la France pour la

---

[176]) Ms. d'Eustache de Piré, annotant le rapport sur Chalais; dans Ropartz p. 100.

[177]) Dont texte dans Ropartz p. 100.

[178]) Baillet, t. II p. 325.

[179]) Baillet, t. II p. 340.

dernière fois; l'année suivante 1649 il s'embarquait à Amsterdam le 5 septembre pour passer à Stockholm où il devait mourir après cinq mois écoulés à la cour de Suède, le 11 février 1650. L'inventaire de ses papiers après décès, l'histoire de ses manuscrits et de leur publication, qui intéressent la France et l'Europe, ne sont plus du domaine spécial que nous devions parcourir; c'est dans les bibliothèques publiques de Paris, de Hollande, d'Allemagne, de Suède, et non plus dans les archives départementales de l'ouest, qu'il y avait lieu de chercher les documents relatifs à cette histoire, et cette tâche, dont nous n'avons pas à rendre compte, a été celle de Messieurs Adam et Tannery, pour préparer leur grande édition de Descartes[180].

## V.

Un dernier mot sur le nom et les titres de la famille Descartes. Nous avons vu que le rapport, établi entre le nom de cette famille et la terre qu'elle possédait dans la commune des Ormes, peut résulter d'une coïncidence fortuite entre termes très communément répandus dans toute la région poitevine et tourangelle. Il est plus probable cependant que la terre des Cartes, désignée dès le XIème siècle sous l'appellation latine „ad quartas[181]", et dont nous trouvons Pierre Descartes, premier aïeul connu de la famille, propriétaire à ce qu'il semble par voie d'hérédité, a donné vraiment son nom à la race. Quoi qu'il en soit, sur les divers actes que nous possédons, les signatures Des Cartes sont en général en deux mots, par exemple Joachim Des Cartes en 1577, Pierre Des Cartes de la Bretallière en 1620, Joachim Des Cartes de Chavagne en 1644; au contraire le philosophe René paraît avoir peu à peu rapproché les deux membres de cette signature. En 1616 on lit Des Cartes en termes séparés, en 1644 René Descartes en termes liés[182]; remarquons cependant que c'est affaire d'écriture, plutôt que d'orthographe, et que les ouvrages publiés de son vivant, par

[180]) A Paris, chez Cerf, en cours de publication. t. I, 1897; t. II, 1898; t. III, 1899. Cf. Adam op. cit.

[181]) Cartulaire de l'abbaye de Noyers, année 1.075; charte 69. p. 82; Barbier. p. 37 et pièc. justif. No. 10.

[182]) Toutes ces signatures sur les actes précités.

exemple les „Méditations métaphysiques" de 1647 écrivent Des-Cartes avec un trait d'union au milieu, et que ce trait est même doublé comme le signe = en arithmétique, dans les „Principes de Philolosophie", publiés la même année[183]; cette forme est ainsi intermédiaire entre le terme nobiliaire en deux mots, et l'appellation classique en un seul. On a fabriqué l'adjectif cartesius, cartésien et par dérision cartaceus (philosophe de carton) suivant l'usage de latiniser les mots français au moyen d'un calembour, mais René semble avoir préféré le terme descartiste, suivant la traduction exacte du moyen-âge, Renatus de Quartis, conforme aux documents aujourd'hui connus[184]. Enfin, pour la noblesse des Descartes, il est assez difficile d'en déterminer l'origine; aucun acte d'anoblissement n'en subsiste, dit Baillet, preuve de l'ancienneté de cette famille. Cette noblesse peut tenir à la possession d'un fief, franc de la taille, comme la terre des Cartes, ou à l'exercice d'une fonction d'état; par exemple, en 1768 encore, les professeurs de droit requièrent officiellement le titre de nobles parce qu'ils sont, en vertu de leurs fonctions, et de par la loi romaine „non abrogée en France" conseillers du roi, nobles et francs d'impôts[185]. Le titre de conseiller du roi, médecin du roi, semble s'appliquer de même aux professeurs médecins; les Ferrand ont peut-être été anoblis de ce chef. Le médecin Pierre Descartes est nommé dans les actes passés de son vivant: „honorable homme et sage maître"; après sa mort Claude Ferrand est qualifiée „veuve de noble homme Pierre Descartes"; sur l'acte de naissance de René et l'acte de décès de sa mère on lit „noble homme Joachim Descartes, conseiller du roi"; sur l'acte de baptême de 1644 „écuyer messire Joachim Des Cartes, sieur du Perron" et de même: „écuyer messire Joachim Descartes conseiller du roi et dame Marguerite Dupont, seigneur et dame de Chavagne[186]". Enfin le juge-

---

183) Les Méditations Métaphysiques de René Des-Cartes: Paris, Camusat et Lepetit, in-4° 1647. — Les Principes de la Philosophie... par René Des-Cartes, Paris, Legras, in-4° 1647.

184) Baillet, t. I p. 13.

185) E. Pilotelle, op. cit.

186) D'après les divers actes précédemment cités.

ment officiel de noblesse[187] du 22 octobre 1668 reconnaît à Joachim de Chavagne le titre de chevalier, et à ses frères cadets celui d'écuyer, avec la possession officielle du blason héréditaire des Descartes: „d'argent au sautoir de sable, cantonné de quatre palmes de sinople".

En résumé, nous nous sommes proposé de passer en revue les principales publications faites par les Sociétés Savantes de Poitou, de Touraine et de Bretagne, sur ce sujet qui intéresse l'histoire générale de la philosophie, et que l'histoire locale de ces provinces pouvait seule résoudre: que savons nous des origines de Descartes, de sa famille, de tout ce qui intéresse sa vie extérieure dans nos départements de l'ouest? Par suite de la division du travail, les corps de doctrine se constituent les uns à côté des autres, sans se connaître mutuellement, et il nous a paru bon de faire passer en quelque sorte dans le domaine philosophique ce qui a été jusqu'à ce jour du domaine quasi exclusif de l'érudition et de l'histoire. D'un travail ainsi conçu voici les principaux points qui se dégagent.

1° En ce qui concerne les origines lointaines de la famille Descartes, nous ne remontons par aucun texte authentique au delà du grand-père de René; la généalogie de Baillet, qui est la généalogie officielle de la famille Descartes, n'est ni positivement contredite, ni corroborée par les découvertes récentes; la famille Descartes n'est pas originaire de la Bretagne, ni du comté de Blois; peut être l'est-elle de la Touraine ou plus probablement encore du village de Lencloître en Poitou, par la famille rurale des Descartes dont les archives nous révèlent l'existence au XVème siècle.

2° En ce qui concerne Pierre Descartes, grand'père de René, on a démontré, contre Baillet, l'identité de ce personnage avec le médecin châtelleraudais, et l'on possède le contrat de mariage de Pierre Descartes avec Claude Ferrand; le testament de ses beaux-parents Jean Ferrand et Louise Rasseteau; divers renseignements sur sa vie privée, notamment sur la possession par lui de la terre

[187] Dont texte dans Ropartz, p. 175.

des Quartes dans la paroisse des Ormes-saint-Martin; on connaît la date de sa mort; on a trouvé la pierre de sa sépulture.

3° En ce qui concerne Joachim Descartes, fils du précèdent, on possède l'acte de baptême qui établit sa filiation authentique; ses lettres de provision de l'office de conseiller en Bretagne; on ne possède malheureusement aucun de ses actes de mariage, ni son acte de décès; on a retrouvé l'acte de baptême de ses deux fils, René et Pierre; celui de sa fille Jeanne fait défaut; l'acte de décés de sa femme, Jeanne Brochard, mère de René, et d'un dernier enfant issu d'elle, est également connu.

4° En ce qui concerne René Descartes, nous avons son acte de baptême, son diplôme de bachelier; nous possédons en outre sa signature sur divers actes, qui permettent de rectifier ou de corroborer tel ou tel point de la biographie de Baillet, et notamment l'acte de baptême de René Chenault à Poitiers; de François de Carheil et Yvonne de Gallayes à Sucé; de Pierre Descartes à Elven; enfin de René Descartes de Chavagne. Ce dernier, filleul du grand philosophe, a fait croire, à tort, à un mariage et à une postérité de Descartes lui-même.

Ainsi de nombreux documents sont mis au jour et nous mettent sur la trace de ceux qu'il resterait à chercher. Le plus important de tous est l'arrêt de la Cour des Aides de Paris du 4 septembre 1547, avec pièces annexées, qui résoudrait enfin la question des origines lointaines de la famille; son existence, signalée par Baillet, est incontestable; Mr. Barbier l'a fait rechercher sans succès, j'ai échoué dans la même recherche, et la question en suspens est assez importante pour justifier une investigation en règle aux archives nationales. Il serait bon de retrouver de même l'acte de baptême, s'il existe, et tout au moins l'acte de décès de Pierre Descartes; on aurait plus de chance encore de retrouver l'acte de décès de Joachim qui est consigné, d'après Baillet, sur le registre mortuaire des Cordeliers de Nantes de 1640, registre que Mr l'archiviste de la Loire Inférieure a bien voulu rechercher pour nous, mais sans succès; il y a lieu de croire que surtout les archives de Touraine, qui n'ont pas été l'objet de recherches dans ce sens depuis le remarquable article de l'abbé Chevalier, donneraient des

renseignements précieux sur la naissance de Mme Descartes, mère du philosophe, sur la filiation des Sain et des Proust, sur la transmission de propriété de la maison de La Haye, sur le premier mariage de Joachim Descartes, sur la naissance de sa fille Jeanne; on possède, mais on n'a pas publié, l'acte de mariage de Jeanne et de Pierre Rogier du Crevy; enfin il serait curieux de savoir si aucun acte officiel du décès de René n'a été dressé à l'ambassade de France en Suède; à cette question, notre ministre plénipotentiaire, Mr Marcel, a répondu que toutes les archives de l'époque se trouvaient aux Affaires Etrangères en France; et ce ministère nous a fait savoir qu'il ne possédait pas d'autres textes que les lettres de Chanut déjà publiées par M. Boulay de la Meurthe.

Tel est le bilan du connu et de l'inconnu dans le problème des origines Descartistes; il en ressort nettement, avec les réserves qu'il convient de faire sur la tradition orale de la Sybillière, la confirmation de la thèse soutenue par l'abbé Lalanne, par M. Arthur Labbé et enfin, avec une importante moisson de textes et de documents, par Mr Barbier, que la famille du philosophe est châtelleraudaise et que, si Descartes est né en Touraine, cette province doit partager avec le Poitou l'honneur d'avoir produit ce grand homme. La Touraine s'honore elle-même, et fait Descartes véritablement sien, par les honneurs pieux[188] qu'elle a rendus maintes fois à sa mémoire; et cependant la formule consacrée „René Descartes né à La Haye en Touraine", si elle est exacte en soi, est fausse dans son esprit, parce qu'elle tend à faire regarder la Touraine et la ville de Tours comme le centre familial autour duquel la vie de Descartes a gravité. Ce centre est Châtellerault et Poitiers: Tours en est un annexe. C'est pourquoi Borel, interprète d'une idée juste dans son ensemble, fait naître René à Châtellerault „in Urbe Castrum Eraldium dicta[189]"; c'est pourquoi Pierre Descartes, baptisé à La Haye comme René, se dit dans son contrat de

[188]) Erection d'un buste de Descartes à La Haye, 10 vendémiaire an XI, 1802; — d'une statue à La Haye, 23 septembre 1849; — d'une statue à Tours, septembre 1852; — d'une plaque commémoratvee à La Haye, 1872; — célébration du troisième centenaire de Descartes à Tours, 1896.

[189]) Compendium vitae Cartesii; Barbier, Syb. p. 14.

mariage[190] „de la paroisse saint Jean Baptiste de Châtellerault“; pourquoi enfin René lui-même signe son nom, sur un registre de Hollande, avec la mention poitevine: „Renatus Des Cartes, Picto[191]“.

---

190) Dont texte ds. Ropartz. p. 67.

191) Registre de l'université de Leyde. 27 juin 1630: Adam op. cit. p. 2. — Les relations avec La Haye en Touraine ne viennent pas des Descartes, ni des Brochard, mais des Sain et peut être de leurs ascendants maternels. — Le 10 Janv. 1578, Jeanne Sain „femme séparée d'avec Me René Brochard“ vend une terre, qui par conséquent lui appartient en propre, sur la commune de Balesmes, près La Haye; — le 6 mai 1593, Jeanne Sain, vve Brochard, cède à sa soeur Renée, vve Amenion, un domaine en Beauce dépendant de la succession de „Claude Sain, marchand à Orléans leur père“, successionpartagée dans cette ville le 3 nov. 1585; — le 26 nov. 1610, les biens de Jeanne Sain (et de sa fille Jeanne d'Archange) sont partagés entre René Brochard de la Coussaye, son petit fils ainé, René B. des Fontaines, son second fils, et enfin son gendre Joachim Descartes „administrateur de ses enfants mineurs et de feue damoyselle Jeanne Brochard sa première femme“, lequel reçoit de ce chef: la Grand' Maison, le Marchais-Bellin, le Perrion et la Baudinière (s i c) en paroisse d'Availles; la Raintrie et Pré-Brochard en paroisse de Pouthumé; le Petit Marais en paroisse d'Ingrandes. — Une analyse de ces divers actes, faite par Mignon, huissier à La Haye pour M. de Châteaugiron, en 1787 a été communiquée par M. Foulcon de la Haye, à M. de Grandmaison et publiée par lui p. 31, p. 32, p. 33. — La maison de La Haye, où Descartes serait nè, est échue à René de la Coussaye, puis à sa fille Anne, épouse de M. Vidart de la Ferrandière, (Grandmaison, p. 15; Chevalier p. 197.) — Il convient, après ce consciencieux travail de M. de Grandmaison, de modifier ce qui est dit ci-dessus p. 26 ligne 34 sqq.

*) Errata. — Dans la première partie de cet article, précédemment parue, Archiv, 1899, page 506, ligne 14, lire: au XVIème siècle; page 516, ligne 23, lire: 29 décembre 1542; — Page 527, ligne 16 sqq. cf., supra, notes 83, 129.



# Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



# IX.

# The History of Modern Philosophy in England 1896—1899

by

**A. Seth Pringle-Pattison** and **David Irons.**

In the past few years a good deal of attention has been devoted to the ethical writers of England and Scotland, and this interest in the British School of Ethics seems to be on the increase. Mr. Selby-Bigge has published a very useful series of selections, mainly from writers of the 18th. century, with an Introduction and Analytical Index [1]). He has chosen this period because „modern moral speculation has developed principally on lines which took a fresh start, even if they did not originate, in the eighteenth century". In the Preface he indicates the principle of grouping which he has followed. „In the first volume are printed the three principal texts of the Sentimental School — Shaftesbury, Hutcheson, and Butler, followed by Adam Smith and Bentham. . . . In the second volume are printed at length S. Clarke, Balguy, and Price, with extracts from Cudworth and Wollaston, as representatives of the Intellectual School. In the Appendix to this volume appear also extracts from the ‚theological utilitarians', Brown, J. Clarke,

[1]) British Moralists, Being Selections from Writers Principally of the eighteenth century. Edited by L. A. Selby-Bigge, M. A., formerly Fellow & Lecturer of University College, Oxford. In two volumes. Oxford, The Clarendon Press, 1897. — pp. LXX, 425, 451.

and Paley. Kames and Gay are included as more or less independent critics." The Introduction is a critical appreciation rather than an exposition. The author gives a high estimate of the importance of English Ethics in the period he has selected. „There is perhaps no body of ethical writing which within its own sphere can compare for originality and sincerity with the work of this period". Kant, he insists, would be much better understood, if he were read in connection with the British Moralists. „There is little in him that is not in them, though his general attitude towards Ethics is a different and more distinguished one." The English ethical writers separated the sphere of morality not only from theology, but also from law and politics, and „concentrated their attention on the phenomena of the normal moral conciousness in a cool and impartial manner which reminds us of Aristotle, and had not notably been exhibited since Aristotle". The Intellectual and Sentimental Schools, which represent the two main lines of thought, are primarily distinguished by their adoption of reason or feeling respectively as the faculty which perceives moral distinctions, „a faculty declared in each case to be peculiar and not identifiable with ordinary reason or ordinary feeling." „When they draw inferences from the faculty to the criterion, the subject matter, the motive and the obligation to morality, the issues become confused, and there is much ground for Bentham's assertion that both schools, as soon as they come to particulars, are equally utilitarian." There is really very little discussion of the summum bonum. It is generally assumed to be happiness. Even for Butler, happiness is ultimately the only thing worth having. Both Schools, however, have one common object „to show that virtue is real and is worth pursuing in itself, that virtue and the motive to it are irreducible to a merely animal experience of pleasure and pain". Whatever criticism may be made in regard to Mr. Selby-Bigge's estimate of the different writers he passes in review, it must be conceded that he has done good service in drawing attention to the importance of British Ethics in the development of ethical theory.

A careful and accurate account of the rise of English Utilitarianism is contained in a series of articles, by Dr. Ernest Albee,

which has appeared in The Philosophical Review (Vols. IV—VI). The author's main contentions may be summed up as follows. Cumberland is the true founder of English Utilitarianism. He regards the individual as fitted for society in virtue of his altruistic tendencies and rational nature alike. Society is an organism in which the common good conduces to the good of every part. No single phrase would express his ideal so completely as ,the health of the social organism'. The Utilitarian principle, however, is not unambiguously maintained throughout: the good is described now as ,perfection' and now as ,the greatest happiness of all'. Still the latter principle receives greater emphasis, and is used more than the other in the rationalisation of morality. Shaftesbury and Hutcheson do not stand in close relation to the development of the Utilitarian doctrine. The one is more interested in determining the nature of man, the other in proving the existence of a moral sense distinct from self interest. It is in Gay's „Preliminary Dissertation" that we find the first characteristic phase of English Utilitarianism clearly expressed and consistently maintained. Tucker and Paley filled in the outline which Gay was the first to sketch. Gay stands for ,theological Utilitarianism', the doctrine that, while the motive to action is always egoistic, the general happiness becomes the end for each individual because it is the will of a Deity who holds the happiness of individuals in his hands. Hume's Inquiry Concerning the Principles of Morals makes a noteworthy advance in the development of Utilitarianism, in that it contained a definite recognition of the existence of genuinely altruistic tendencies. Hume is the first consistent Utilitarian who denies that man is entirely egoistic. The Inquiry, therefore, with all its defects and shortcomings is „the classic statement of English Utilitarianism".

Dr. Charles Douglas has continued his work on Mill by publishing a volume entitled The Ethics of John Stuart Mill[2]). The book contains three introductory Essays by the Editor, the

[2]) The Ethics of John Stuart Mill. Edited with Introductory Essays by Charles Douglas, M. A., D. Sc., Lecturer and Assistant in Moral Philosophy in the University of Edinburgh. Edinburgh & London, William Blackwood & Sons, 1897. — pp. LXXVI, 233.

chapters of the Logic dealing with „The Logic of the Moral Sciences“, the Utilitarianism, also footnotes and appendixes from Mill's other writings „which corroborate, supplement, or correct the statements of the text“. In this way a „reasonably complete“ account of Mill's ethical theory is presented in convenient form, though of course the importance of the facts deducible from the chronological sequence of the various statements tends thus to be obscured. The Introductory Essays deal with „Ethics and Induction“, „Ethics and Psychology“, „Ethics and Morality. While clear and concise, these essays would probably have served thei purpose better if the emphasis on certain points had been differently distributed. Mr. Douglas seems to lay too much stress on Mill's conception of ethical method which appears in the Logic but does not appear to any marked extent in the Utilitarianism. On the other hand, he notes, without emphasising sufficiently, the fact that „Mill was led to formulate an all but complete reconstruction of the Utilitarian account of morality“. It is this indeed which gives the key to the intricacies and perplexities of the Utilitarianism. It might be added that the reconstruction is implicitly complete, though not explicitly recognised as such by Mill.

Professor E. Hershey Sneath's book on Hobbes[3]) contains selections from Hobbes' ethical writings with an Introduction. It belongs to a series which is to be devoted to the presentation, in similar form, of the leading systems of Modern Ethics. . Professor James H. Tufts and Miss Helen B. Thompson have published a monograph on „The Individual and his Relation to Society“[4]), which gives a historical and critical sketch of the various theories on the subject from Hobbes to Locke. In addition to the works already mentioned there are many separate articles dealing with the history of English

[3]) The Ethics of Hobbes, as contained in Selections from his Works with an Introduction by E. Hershey Sneath, Ph. D., Assistant Professor of Philosophy in Yale University. Boston, Ginn & Co., 1898. — pp. IX, 377.

[4]) The Individual and his Relation to Society, as reflected in British Ethics. Part I. The Individual in Relation to Law and Institutions. By Professor James H. Tufts and Miss Helen B. Thompson. Chicago, the University of Chicago Press, 1898. pp. 53.

Ethics, but this periodical literature is too extensive to be dalt with in detail.

Before turning to Modern English Metaphysic, we may note in passing Mr. J. H. Bridges' edition of the Opus Majus o Roger Bacon[5]). The Editor prefixes to the text an analytical table, and an Introduction giving a general account of Bacon's place in the history of philosophy.

Professor Calderwood, whose death in November 1897 is one of the losses suffered by British philosophy during the period under review, had practically completed during the last summer of his life a sketch of David Hume's[6]) Life and Works for the „Famous Scots Series“. The strict limits and the popular aim of the Series in which it appears forbid any elaborate treatment of Hume's philosophy, but the story of the life is genially told. Professor Campbell Fraser's „Reid“[7]) in the same series, while displaying the author's well-known sympathetic touch in the biographical sections, succeeds in doing more for Reid's philosophy. The influence of Berkeley upon Reid's early thought, through Turnbull his philosophical teacher at Aberdeen, and the scope of Reid's „Inquiry into the Human Mind“ as an answer to the universal scepticism of Hume are felicitously handled. A part of Reid's thought less widely recognised is his doctrine of causation as expounded in his „Essays on the Active Powers“. Nothing can be an efficient cause in the proper sense, he says, but an intelligent being. „Matter cannot be the cause of anything; it can only be an instrument in the hands of a real cause . . . In physics the word cause has another meaning, which though I think it an improper one, yet is distinct and therefore may be reasoned upon . . . A cause in the physical sense means only something which, by the laws

[5]) The Opus Majus of Roger Bacon. Edited, with Introduction and Analytical table, by John Henry Bridges, Fellow of the Royal College of Physicians, sometime Fellow of Oriel College, Oxford. In two volumes. Oxford, The Clarendon Press, 1897, CLXXX VII, 404, 568.

[6]) David Hume. By Henry Calderwood. Oliphant, Anderson & Ferrier, Edinburgh & London, 1898. pp. 1—158.

[7]) Thomas Reid. By A. Campbell Fraser. 1898. pp. 1—160.

of nature, the effect always follows, as when we say that heat is the cause that turns water into vapour . . . Now a law of nature is a purpose or resolution of the Author of Nature to act according to a certain rule. There must be a real agent to produce the phenomenon according to the law." The close connection of this with Reid's early Berkeleyanism is obvious, but the prominence which this view of moral causation acquires in Reid's later writings had hardly been recognised before Professor Fraser pointed it out.

„The philosophy of Perception, and the philosophy of Causation", he says, were the two poles of Reid's philosophical life." The „Enquiry" in 1764 was directed against the belief which he found common to „all philosophers from Plato to D. Hume", the immediate object of perception must be some image present to the mind". „The conception of Power or Causation chiefly engaged him in Glasgow. This appears in his „Essays" on moral power in men, in his correspondence with Kaimes and Gregory in the last twenty years of his life, as well as in the unpublished fragment on „Power" in 1792, which was his last expression of reflective thought". The passages quoted above are taken by Professor Fraser from this unpublished paper, but similar utterances are to be forund in the first of the „Essays on the Active Powers".

In the same series we have an attractive little volume on James Frederick Ferrier by Miss E. S. Haldane[8]). In addition to an account of the life of Ferrier, it contains a general statement of his philosophical standpoint and historical affiliations. The similarity between Ferrier's views and the absolute idealism of Hegel is indicated, but too much stress is laid on the influence of Hegel. Ferrier always maintained that he started from the philosophy of his country, and he certainly always wrote with Reid and Hamilton in view. Mr. Fairbrother's book on Thomas Hill Green is „a simple plain exposition" of Green's metaphysical, ethical, and

[8]) James Frederick Ferrier. By E. S. Haldane. Famous Scots Series. Oliphant, Anderson and Ferrier, Edinburgh & London. 1899. pp. 158.

[9]) The Philosophy of T. H. Green. By W. H. Fairbrother, M. A., Lecturer in Philosophy at Lincoln College, Oxford. London, Methuen & Co. New York, Macmillan & Co., 1896. pp. VI, 187.

political doctrines. The last chapter which is devoted to the criticism of Green's critics is the only one that is not purely expository in character. Against Mr. Fairbrother's defence of Green's metaphysic may be set Professor Laurie's vigorous criticism of the system[10]). Professor Watson has issued a second and enlarged edition of his work on Comte, Mill and Spencer under the new title „An Outline of Philosophy"[11]) while Professor Campbell Fraser has „carefully revised and in part recast" his volume on Berkeley in the Blackwood's Philosophical Classics series[12]).

Little work has been done on the continental philosophers prior to Kant. Sir Frederick Pollock's Spinoza[13]) has passed into a second edition. The author has confined himself to „adding a few explanatory and supplementary passages, and altering such parts of the text as seemed clearly erroneous and misleading." The most considerable changes will be found in the chapters on the Tractatus Politicus. Mr. A. G. Langley has published an annotated translation of the New Essays[14]) of Leibniz. Dr. Robert Latta has translated the Monadology along with several short papers illustrating different parts of Leibniz' system and explaining its growth."[15]) The translation is prefaced by a long introduction (pp. I—199) which gives, in a scholarly and

---

[10]) Philosophical Review, Vol. VI No. 2.

[11]) An Outline of Philosophy, with notes historical and critical. By John Watson LL. D. Professor of Moral Philosophy in Queens University, Kingston, Canada. Second edition. Glasgow, James Maclehose and Sons, 1898. — pp. XXII, 489.

[12]) Berkeley. By Alexander Campbell Fraser, Professor Emeritus of Logic and Metaphysic in the University of Edinburgh. A new Edition, amended. London, William Blackwood & Sons, 1899. pp. X, 228.

[13]) Spinoza: His Life and Philosophy. By Sir Frederick Pollock, Corpus Professor of Jurisprudence in the University of Oxford. Second Edition. London, Duckworth & Co. 1899, pp. XIV, 427.

[14]) New Essays concerning Human Understanding. By Gottfried Wilhelm Leibnitz. Translated by Alfred Gideon Langley, A. M. London, Macmillan & Co. 1896. — pp. XIX, 861.

[15]) Leibniz. The Monadology and other Philosophical Writings Translated with introductions and notes by Robert Latta, D. Phil. (Edin) Lecturer in Logic and Metaphysic at the University of St. Andrews. Oxford The Clarendon Press, 1898, pp. X, 437.

systematic way, an account of the Leibnizian philosophy and an estimate of its place in the history of thought.

The most important contribution to the literature on Kant is the series of eight articles by President J. G. Schurman which appeared in the Philosophical Review[16]). These articles form a strictly coherent whole, and really constitute an expository and critical treatise on the Philosophy of Kant. The first article states the relations between dogmatism, scepticism, and criticism as Kant conceived them, and shows how the critical Philosophy was essentially in harmony with the mediating character of Kant's temperament. The next two articles give a detailed account of the development of the Kantian philosophy in the mind of its author. Hume's influence is placed, later than the date of the Dissertation, at the beginning of the year 1774. It is this which explains the concession to Empiricism, characteristic of the Critique but absent in the Dissertation. Two articles are devoted to the a priori forms of sense. The arguments adduced by Kant to prove a priori notions of space and time are discussed in detail and found wanting in cogency. That space and time are forms of sense is likewise disputed, on the ground that they cannot be regarded as percepts, even if they can be assumed to be single representations. In reference to the explanatory value of the Kantian position, it is urged that there are no a priori synthetic judgments which require as their condition that time should be an a priori form of perception, while geometry cannot be accounted for on Kant's view and can be otherwise explained. Against the whole view of the subjectivity of space and time, it is contended that while both are subjective they cannot be regarded as merely subjective. Time is subjective, but has objective conditions. If the real world did not change, the subjective form of time would not be possible. Space is an empirical notion, though not a psycho-chemical product of non-spatial sensations. We perceive space as we perceive colour, and the one occupies the same relation to reality as the other. In the remaining articles, which deal with the Analytic, a similar

---

[16]) Vol. VII, Nos 1, 2, 3. Vol. VIII, Nos 1, 2, 3, 4, 5.

line of argument is pursued. There is no system of a priori principles, no pure science of nature, whose existence it is necessary to explain. The so-called a priori principles put forward by Kant are analytic propositions, generalisations from experience, or hypotheses which serve to colligate certain facts. Causality, for instance. is a postulate first suggested by the consciousness of self as agent, by which we seek to interpret the given facts of nature. While it is true that there is no knowledge without a synthesis of perceptions dependent on the original unity of self-consciousness. the specific forms of synthesis depend, not only on the nature of intelligence, but also upon relations in the world of real existences. There is no synthesis without self-consciousness, but self-conscious man does not create synthesis. „The deduction and schematism of the categories, with the a priori principles founded thereon, were but efforts to perpetuate to future ages the essence of dissolving rationalism."

In connection with Kant may be mentioned also the late Professor Croom Robertson's Lectures on Kant written from the empirical standpoint[17]), Mr. Bertrand Russell's acute and instructive discussion of the bearing of Metageometry on the argument of the Aesthetic[18]), and Dr. D. R. Major's dissertation on The Principle of Teleology in the Critical Philosophy of Kant[19]). Distinguishing sharply between the psychological question of the subjectivity of space and the epistemological question of its apriority, Mr. Russell holds that Kant's first two arguments as to space suffice to prove some form of externality to be a necessary condition of experience, but that form need not necessarily be Euclidean space. Some form of externality, he maintains in his concluding chapter, is involved in the nature of knowledge as resting

---

17) Elements of General Philosophy. By George Croom Robertson. Edited from Notes of Lectures by C. A. Foley Rhys Davids M. A. London, John Murray, 1896. — pp. XVI, 365.

18) The Foundations of Geometry. By Bertrand A. W. Russell, M. A., Fellow of Trinity College Cambridge. Cambridge, The University Press, 1897. pp. XVI, 201.

19) The Principle of Teleology in the Critical Philosophy of Kant. By D. R. Major, Ph. D. Ithaca, Andrews & Church, 1897. pp. VI, 100.

on the recognition of diversity in relation or identity in difference. Time alone would give only one thing at one moment and this one thing would constitute the whole of our world. „We could never infer the existence of diverse but interrelated things, unless the object of sense-perception could have substantial complexity, and for such complexity we require a form of externality other than time. The Kantian argument was only mistaken, as far as its purely logical scope extends, in overlooking the possibility of other forms of externality, which could, if they existed, perform the same task with equal efficiency. In so far as space differs, therefore, from these other conceptions of possible intuitional forms, it is a mere experienced fact, while in so far as its properties are those which all such forms must have it is a priori necessary to the possibility of experience" (p. 186). In the course of his argument Mr. Russell also criticises the spatial theories of Herbart, Riemann, Helmholtz, Benno Erdmann and Lotze.

Mr. McTaggart's work on the Hegelian dialectic is a defence of the dialectic method in general[26]) and an attempt to indicate the way in which Hegel's view of the method must be supplemented or corrected. The dialectic method is a process, not of construction, but of re-construction. The lower categories lead on to the higher because lower and higher alike are but abstractions from the highest. It is from this point of view that Mr. Mc. Taggart endeavours to determine the relation between the dialectic process and experience. „The dialectic retraces the steps of abstraction till it arrives at the concrete idea. If the concrete idea were different, the dialectic process would be different. The conditions of the dialectic are therefore that the concrete idea should be what it is and that there should be experience in which we may become conscious of that idea. But it is not a condition of the dialectic that all the contingent facts which are found in experience, should be what they are and not otherwise." This conception of the dialectic also explains Hegel's deduction of the

[26]) Studies in the Hegelian Dialectic. By John Ellis McTaggart M. A. Fellow of Trinity College, Cambridge. Cambridge, The University Press, 1896. — pp. XVI, 259.

world of Nature from Logic. Since each category of the Logic, because it is an abstraction, carries us necessarily to the absolute Idea, in like manner the world of pure thought, because it exists only as an abstraction from concrete reality, necessarily leads on to that reality. Proceeding to the function of negation, Mr. McTaggart insists that the dialectic method becomes modified as the dialectic advances. „In the earlier stages of the Logic, the complementary idea presents itself as incompatible with the starting-point, and has to be independently harmonised with it . . . As we approximate to the end of the process we are able to see, implied in the idea before us, not merely a complementary and contradictory idea on the same level, but an idea which at once complements and transcends the starting-point. The second idea is here from the first in harmony with the idea it complements.“ The presence of negation is thus a mere accident in the dialectic, an accident whose importance continuously decreases, as the dialectic progresses. In conclusion the author maintains that Hegel has not given an adequate expression of the nature of absolute reality. That the ultimate nature of spirit is thought is a view, not only untenable in itself, but also inconsistent with the fundamental principles established in the Logic.

Professor E. B. McGilvarys articles in Mind and The Philosophical Review[21]) deal with the same problem but from a somewhat different point of view. His object is to remove misconceptions as to the relation of the dialectic method to experience, and also to show, in opposition to Mr. McTaggart, the consistency and uniformity of the method of the dialectic. In reference to the first point the contention is that Hegel does not claim that his Logic is without presupposition. On the contrary, he expressly says that it presupposes the results of the Phänomenologie des Geistes which begins with immediate sensuous experience. He does not pretend that man can think in complete isolation from sense. In fact, instead of ignoring sense, he regards it as essentially included in what he calls absolute knowledge. In regard

[21]) The Philosophical Review Vol. VI, No. 5. Mind Vol. 5 Nos. 25, 26, 27.

to the second question Mr. McGilvary maintains that every category appears in the Logic, both in the abstract form that it assumes in ordinary unreflective thought and in the organic form that belongs to it in the dialectical system. Wherever there is abstraction, there is necessarily an element of negation. Hence negation is present everywhere in the dialectic process. Naturally, this aspect is more prominent in the case of the more abstract categories, but even here it is not the only aspect, for the organic unity of one category with another is as essential an element in the earlier stages of the process as in the later. When, therefore, it is asserted that external reflection is the means whereby advance is made in the earlier stages of the Logic, this is due to the fact that the abstract form of these early categories is alone regarded and the truly dialectical character of the whole movement left out of sight.

In Professor Wallace's Lectures & Essays[22]) will be found another criticism of Mr. McTaggart's work, also an article on „The Relations of Fichte & Hegel to Socialism". Mr. Bernard Bosanquet's recent book[23]) contains an excellent account of Hegel's Theory of the State and its historical relations.

Professor Wallace's posthumous volume recalls the loss which English Philosophy has suffered by his untimely death in the beginning of 1897. Dr. Edward Caird contributes a biographical introduction with a sketch of Wallace's own work and general attitude. Dr. Caird has performed the same duty of affection for his brother, Principal John Caird, who has likewise borne a prominent part in acclimatising Hegelianism in England, especially as applied to the Philosophy of religion. Principal Caird died in July 1898, and

---

[22]) Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics. By William Wallace, Late Fellow of Merton College, and Whyte's Professor of Moral Philosophy in the University of Oxford. Edited, with a Biographical Introduction by Edward Caird. Oxford. The Clarendon Press, 1898. — pp. XL, 566.

[23]) The Philosophical Theory of the State. By Bernard Bosanquet. London, Macmillan & Co. 1899. — pp. XVIII, 342.

the memoir is prefixed to the volumes containing his unfinished Gifford Lectures on „The Fundamental Ideas of Christianity“ [24]). A volume of his „University Addresses“ [25]) has also been published since his death, containing besides other papers, estimates in an academico-popular style of Erasmus, Galileo, Bacon, Hume and Bishop Butler.

The work on Schopenhauer is represented by Professor Caldwell's book [26]). In his preface the author says: „I have not directly attempted an exposition or even an exposition and criticism of Schopenhauer's philosophy . . . . . . I have rather tried to connect Schopenhauer with some few broad lines of philosophical and general thought, and — so far as I could — with some few broad principles of human nature. I crave indulgence for the supreme liberty I have taken in often speaking for my author, and in often perhaps identifying my exposition or criticism of philosophy with his name or his principles.“ The book therefore does not pretend to be a direct contribution to the history of Philosophy. The author seems to find the chief significance of Schopenhauer's teaching in the doctrine that the universe can never be comprehended in a rational formula of mere knowledge, that one feels and sees, rather than thinks, the meaning of things, that the significance of the world can be grasped more fully by the heart and will than by the head.

Lotze has received little attention. An appreciative essay on his life and work is furnished by Professor Wallace in the Lectures and Essays already mentioned. A criticism of his theory of

---

[24]) The Fundamental Ideas of Christianity. By John Caird D. D., LL. D. With a memoir by Edward Caird, D. C. L., LL. D., Master of Balliol. 2 volumes. Glasgow: Maclehose and Sons 1899. — pp. CXLI, 232, VII, 297.

[25]) University Addresses. By John Caird D. D., LL. D. Late Principal and Vice-Chancellor of the University of Glasgow. Glasgow, Maclehose & Sons. 1899.

[26]) Schopenhauer's System in its philosophical Significance. By William Caldwell, D. Sc., Professor of Moral and Social Philosophy in Northwestern University. William Blackwood and Sons, Edinburgh and London. 1896 — pp. XVIII, 538.

knowledge will be found in the additions to the second edition of Professor Watson's Outline of Philosophy.

Among the French writers Rousseau has been the main centre of interest. In a well-written, if somewhat onesided little book[27]) Mr. Thomas Davidson gives an account of Rousseau's life, character and philosophy, as an introduction to a statement of his educational theories. According to Mr. Davidson, the foundation of Rousseau's character was spontaneity, impatience of any restraint. The individualism current in his day harmonised with the subjectivity of his intense emotional nature and found in him a defender. His view of freedom is therefore a purely negative one, and his social theories depend upon the contention that all the relations of the individual to society ought at every moment to be such as would result from a free contract entered into by persons, all free and equal, on the understanding that all the contracting individuals should remain free and equal. Mr. Davidson holds strong views on the question of Rousseau's influence on philosophy in general and Kant's philosophy in particular. „If Kant was roused from his dogmatic slumber by Hume, after he was roused he drew his chief inspiration from Rousseau."

A truer estimate of Rousseau's Social Philosophy, based on a deeper appreciation of historical perspective, is to be found in Mr. Bosanquet's Theory of the State. Rousseau is here distinguished from writers whose political theories are mainly guided by the notion of the natural separateness of the human unit. It is not maintained that Rousseau gives perfect and consistent expression to the truer view that the individual is organically related to his fellows, and that society in consequence does not impose any external restraint on human liberty. His lapses are perpetual, his vacillation perplexing. But all his inconsistencies are due to the fact that a deeper insight into the nature of human society and of human freedom is at variance with the 'Individualistic' view from which he

[27]) Rousseau and Education According to Nature. By Thomas Davidson. New York, Charles Scribner's Sons. 1898. — pp. VII, 246.

never wholly escaped. „Apart from all questions about the literal meaning of the Social Contract, it is simple fact that the whole political philosophy of Kant, Hegel and Fichte is founded on the idea of freedom as the essence of man, first announced — such was Hegel's distinct judgment — by Rousseau."

In conclusion a few works of more general scope may be referred to. Dr. William Urban's monograph on The History of the principle of Sufficient Reason[28]) is a useful résumé of the subject. Dr. Adam Leroy Jones's monograph on the Early American Philosophers[29]) contains a detailed statement of the philosophy of Jonathan Edwards. Dr. A. K. Rogers' introduction to Modern Philosophy[30]) is an attempt to show how the problems of philosophy arise from the presuppositions of our ordinary beliefs and practical needs, and to indicate the most significant solutions that have been given in modern thought. It is written with exceptional lucidity and breadth and is eminently fair in statement. Historical matter enters in to the critical statement of Kant and Hegel. The author's own position is that of theistic idealism. In the Development of English Thought[31]) Professor Simon W. Patten endeavours to prove that national characters and race ideals are products of economic needs, and illustrates his theory from the growth of English philosophy and English civilisation in general. Mr. John Theodore Merz has published the first instalment of a History of European Thought in the Nine-

---

[28]) The History of The Principle of Sufficient Reason. By William Urban, Princeton Contributions to Philosophy. Princeton, The University Press. 1899. — pp. 88.

[29]) Early American Philosophers. By Adam Leroy Jones. Columbia University Dissertation, New York, 1898. — pp. VI, 81.

[30]) A Brief Introduction to Modern Philosophy. By A. K. Rogers Ph. D. New York, The Macmillan Co. 1899. — pp. IX, 360.

[31]) The Development of English Thought. A Study in the Economic Interpretation of History. By Simon N. Patten Ph. D. Professor of Political Economy in the University of Pennsylvania. London, Macmillan & Co., 1899. — pp. XXVIII, 409.

teenth Century[32]. The volume deals with the growth of scientific thought, and has thus but an indirect bearing on the History of Philosophy.

---

[32]) A History of European Thought in the Nineteenth Century. By John Theodore Merz. Vol. I. Introduction — Scientific Thought Part I. Edinburgh and London, William Blackwood and Sons 1896. — pp. XIV, 458.

## X.

# Die Deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1896.

Von

**E. Zeller.**

Dritter Artikel: Aristoteles.

MAIER, H., Die Syllogistik des Aristoteles. 1. Teil. Die logische Theorie des Urteils. Tübingen, Laupp'sche Buchh. 1896. X und 214 S.

Eine neue Untersuchung der aristotelischen Logik, oder wie sie M. nicht unzutreffend bezeichnet: der aristotelischen Syllogistik, erscheint dem Vf. schon desshalb nothwendig, weil Prantl in seiner noch immer für die meisten massgebenden Darstellung dieselbe nicht durchaus unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt habe. Denn so bereitwillig er es als Prantl's und Trendelenburg's Verdienst anerkennt, dass sie auf den Unterschied der neueren formalen Logik von der aristotelischen aufmerksam gemacht haben, welche nicht blos Formen des Denkens, sondern in ihnen zugleich reale Verhältnisse darstellen wolle, so sei doch die Annahme nicht richtig, dass Arist. seine logische Theorie aus seiner metaphysischen Lehre abgeleitet oder wenigstens auf sie gestützt habe. Den Beweis hiefür muss die Darstellung der aristotelischen Logik selbst liefern. Vorläufig haben wir es aber erst mit dem ersten von ihren drei Theilen, der Lehre vom Urtheil zu thun; die Lehre

vom Syllogismus und von seiner Anwendung in der Apodiktik und Dialektik sind dem zweiten und dritten Theil unseres Werkes vorbehalten, von denen jener soeben erschienen ist.

Seiner Darstellung der Lehre vom Urtheil legt der Vf. als ergiebigste und Hauptquelle die Schrift π. ἑρμηνείας zu Grunde. Von der Aechtheit derselben ist er überzeugt (vgl. S. 105) und hat sie inzwischen in einer eigenen Abhandlung (Arch. XIII, 23—72) eingehend zu begründen unternommen. Doch glaubt auch er nicht, dass sie den Analytiken gleichzeitig, ja auch nicht, dass sie von Aristoteles selbst fertiggestellt sei. Er nimmt vielmehr in theilweisem Anschluss an Brandis und Grant an, sie sei (Arch. 72) „ein unvollendeter Entwurf aus der letzten Zeit des Aristoteles," dem dieser selbst noch zwei ursprünglich nicht zu ihm gehörige Stücke, das früher geschriebene 14. und das gegen Eubulides gerichtete 9. Kapitel, beigefügt, den er aber nicht zum formellen Abschluss gebracht und ohne Titel hinterlassen habe; den jetzigen scheine die Schrift erst nach Theophrast erhalten zu haben. Auch bei dieser Annahme, deren Prüfung ich mir hier versagen muss, hätte es sich aber m. E. empfohlen, die zwei Bearbeitungen der Lehre vom Urtheil, in Anal. pr. und π. ἑρμ., in der Art auseinanderzuhalten, dass der Vf. bei jedem Hauptpunkt zuerst die der älteren angehörigen Bestimmungen für sich zusammengestellt und dann erst gezeigt hätte, wie weit die jüngere mit jener übereinstimmt, über sie hinausgeht oder von ihr abweicht.

M. führt nun zunächst S. 5—40 in eingehender Besprechung aller hiefür in Betracht kommenden Stellen aus, dass Wahrheit und Falschheit nach Aristoteles nicht einfachen, unverbundenen Gedanken, sondern immer nur Gedankenverknüpfungen, also Urtheilen, zukommen können: solche sind wahr, wenn sie verbinden, was in der Wirklichkeit verbunden, und trennen, was in Wirklichkeit getrennt ist, falsch, wenn sie das in Wirklichkeit getrennte verbinden oder das verbundene trennen. In seinem zweiten Abschnitt, S. 41—101, handelt M. von den Gesetzen des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten; welche aber doch von Aristoteles selbst nicht auf gleiche Linie gestellt werden. Denn als unbestreitbarstes Princip bezeichnet er (Metaph. IV, 3. 6. 1005 b 11 ff.

1011 b 13) nur den Satz des Widerspruchs, und erst an diesen wird mit anderem, was daraus folgt, (ebd. 1011 b 15. 1012 a 29) auch der Satz vom ausgeschlossenen Dritten angeknüpft, der ja auch wirklich kein allgemeines Denkprincip, sondern nur eine aus der Natur des contradictorischen Gegensatzes sich ergebende Folgerung ist. M.s Darstellung der aristotelischen Ausführungen über diese Gesetze ist sehr sorgfältig, und seine Auffassung, wie ich glaube, in der Regel richtig. In dem Satze des ausgeschlossenen Dritten einen negativen und einen positiven Theil zu unterscheiden (M. S. 73 f.), sehe ich keine Veranlassung: wenn zwischen κατάφασις und ἀπόφασις nichts in der Mitte liegt, folgt unmittelbar, dass alles allem entweder beizulegen oder abzusprechen ist.

Erst auf diese grundlegenden Erörterungen lässt M. im 3. Abschnitt (S. 102—214) die Darstellung der Lehre vom Urtheil in 4 Kapiteln folgen. 1. Das Wesen des Urtheils (S. 102—128), für dessen Bestimmung Arist. von seinem sprachlichen Ausdruck im Satz ausgeht, besteht in einer Verbindung von ὄνομα und ῥῆμα, Subjekts- und Prädikatsbezeichnung. Wiewohl aber der Vf. S. 111 selbst sagt, das Urtheil entstehe dadurch, dass zum ὄνομα ein ῥῆμα hinzukommt, „welches von jenem etwas aussagt und mit der Zeitangabe zugleich das Sein des Objekts ausspricht", bestreitet er doch S. 120 den Satz (Ph. d. Gr. II b. 221), dass Arist. die Copula noch nicht bestimmt vom Prädikat unterscheide. Fragt man aber, wo denn der Philosoph diese Unterscheidung ausgesprochen haben soll, so weiss er nur auf eine Stelle zu verweisen, in der ich meinerseits nichts davon zu finden vermag, De interpr. 10. 19 b 19 ff. Im vorhergehenden war bemerkt: jede Bejahung und jede Verneinung bestehe entweder aus einem ὄνομα und ῥῆμα oder aus einem ἀόριστον ὄνομα καὶ ῥῆμα (wie οὐκ-ἄνθρωπος, οὐχ-ὑγιαίνει), ohne ῥῆμα aber gebe es keine Bejahung oder Verneinung, denn auch schon das blosse ἔστιν, ἔσται, ἦν, γίνεται und ähnliche Ausdrücke seien ῥήματα. Die einfachsten Aussagen seien daher solche, wie ἔστιν ἄνθρωπος, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, also die Existentialsätze. Eine zweite Klasse von Aussagen, fährt nun Z. 19 ff. fort, ergebe sich, ὅταν τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορῆται, wie in dem Satz: ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος, und hierin soll nach M. die Unterscheidung der Copula

vom Prädikat ausgesprochen sein. Allein diess ist nicht blos dann nicht der Fall, wenn man den Satz ἔστι δίκ. ἄνθρ. mit Waitz übersetzt: „es gibt gerechte Menschen", da in diesem Fall das δίκαιος nicht als Prädikat neben ἔστι steht, sondern einen Theil des Subjektsbegriffs bildet. Sondern auch wenn man sich statt dieser Erklärung, welche ich fortwährend für die richtige halte, die von M. gefallen lassen wollte, welcher δίκαιος als Prädikat fasst: „Mensch ist gerecht" — auch dann läge in unserer Stelle keine Andeutung davon, dass die Copula nicht zum Prädikat gehöre, sondern neben ihm und dem Subjekt einen selbständigen Bestandtheil des Urtheils bilde. Wie vielmehr in dem Satz: „es gibt gerechte Menschen" das „gerecht" ein Bestandtheil des ὄνομα, des Subjekts, ist, so ist es in dem Satz: „Menschen sind gerecht", nach Aristoteles ein Bestandtheil des ῥῆμα, dessen, was vom Subjekt ausgesagt wird. Als die Theile des Urtheils, die ὅροι, in welche der Satz sich zerlegen lässt, werden Anal. pr. I, 1. 24b nur zwei genannt: τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται, Prädikat und Subjekt, als Theile der ἀπόφανσις De interpr. c. 2. 3. 5. c. 10. 19b10 nur ὄνομα und ῥῆμα; und das unterscheidende Merkmal des letztern wird De interpr. c. 3. c. 10. 19b12. poet. c. 20. 1457a14 gerade in dem gefunden, was nach unserer Bezeichnung zur Copula gehört, der Zeitangabe, dem ἐστίν, ἦν, ἔσται. Wie lässt sich da annehmen, dass Aristoteles das Urtheil statt der von ihm genannten zwei ὅροι vielmehr in drei zerlegt habe, dass er die Bildung eines Urtheils durch drei Vorstellungsakte zu Stande kommen lasse: die Vorstellung des Subjekts (A), die des Prädikats (B), und den Gedanken ihrer affirmativen oder negativen Beziehung (A ist B—A ist nicht B), in welchem die Copula ihrem logischen Wesen nach besteht, gleichviel ob sie ihren sprachlichen Ausdruck in einem Hülfszeitwort, wie „ist" und „hat", oder in der Verbalform als solcher findet? Hätte aber Aristoteles diese Abtrennung der Copula vom Prädikat schon vorgenommen, so hätte er sie unmöglich blos auf einen Theil der Urtheile beschränken können, wie er diess nach M.s Auffassung der Stelle De interpr. 19b19ff. gethan haben müsste. Und ebensowenig würde er dann wohl übersehen haben, (worüber auch Arch. X, 575f. zu vgl.) dass der contradictorische Gegensatz

nur in der Copula seinen Sitz hat, nur dann entsteht, wenn dasselbe Prädikat demselben Subjekt von dem einen beigelegt von dem andern abgesprochen wird, dass er also nur zwischen Urtheilen vorkommen kann, während er ihn irriger Weise auch auf die zu keinem Urtheil verknüpften Begriffe ausdehnt. Wird aber hiegegen eingewendet (M. S. 131 f.), dass Arist. doch Anal. pr. I, 3. 25b22 ff. c. 46. 51b31 ff. 52a24 f. De interpr. 10. 19b15 ff. 20a20 ff. Sätze wie ἔστιν οὐ λευκόν für bejahende erkläre und als verneinende nur solche wie οὐκ ἔστι λευκόν angesehen wissen wolle[1]), so ist diese Thatsache zwar unbestreitbar; sie beweist aber doch nur, dass sich schon Aristoteles eine Wahrnehmung aufdrängte, die ihn hätte abhalten müssen, die Copula mit dem Prädikat unter dem Begriff des ῥῆμα oder des κατηγορούμενον zusammenzufassen. Dass sie ihn aber auch wirklich davon abgehalten habe, könnte man nur dann behaupten, wenn aus den eigenen Aussagen des Philosophen das Gegentheil nicht unweigerlich hervorgienge. Und dieses selbst wird man sich um so leichter erklären können, wenn man erwägt, dass die Unterscheidung der ὀνόματα und ῥήματα schon lange vor Aristoteles gebräuchlich war und zu den ῥήματα auch die Zeitwörter, in denen Prädikat und Copula verschmolzen sind, gerechnet, ja bei diesem Ausdruck, wie es scheint, vorzugsweise an sie gedacht wurde; während andererseits schon durch die Aequipollenz der adjektivischen ῥήματα ἀόριστα und der mit einem α privativum zusammengesetzten Adjektive die Bemerkung nahe gelegt war, dass Urtheile wie ἔστιν οὐ λευκὸν zu den bejahenden gehören. Da οὐ-μουσικός = ἄμουσος ist, οὐ-σύμμετρος = ἀσύμμετρος, so müssen auch die Sätze „ἔστι Σωκράτης οὐ μουσικός“, „ἔστιν ἡ διάμετρος οὐ σύμμετρος“ den Sätzen: „ἔστι Σωκράτης ἄμουσος“, „ἔστιν ἡ διάμετρος ἀσύμμετρος“, die unzweifelhaft bejahende sind, gleichstehen.

Ich habe mit dem Vorstehenden bereits einer Erörterung aus dem zweiten Kapitel unseres 3. Abschnittes vorgegriffen, in dem

[1]) Auch Metaph. V, 7. 1017a31 f. verhält es sich nicht anders, denn es werden hier nicht, wie M. sagt, die Sätze ἔστι Σωκράτης μουσικός und ἔστι Σ. οὐ λευκός „als Bejahung und Verneinung unterschieden“, sondern beide werden als bejahende dem verneinenden οὐκ ἔστιν ἡ διάμετρος σύμμετρος gegenübergestellt.

M. (S. 128—156) die Lehre des Aristoteles über den Unterschied der bejahenden und verneinenden Urtheile und die verschiedenen Formen des Gegensatzes ausführlich und gründlich behandelt. In Kap. 3: „Die Quantität der Urtheile“ (S. 156—171) kommt er an ein Lehrstück, bei dem die Schrift π. ἑρμ. von der Analytik erheblich abweicht; denn während sie von den allgemeinen und partikulären Aussagen über Allgemeines die über Einzelnes, die Urtheile, deren Subjekt ein Einzelwesen ist, als eine zweite Hauptklasse unterscheidet, werden in den Analytiken die singulären Urtheile überhaupt nicht erwähnt. M. (S. 163) findet es nun freilich unwahrscheinlich, dass Aristoteles zur Zeit der Abfassung der ersten Analytiken auf die Form des singulären Urtheils noch nicht aufmerksam geworden sein sollte; und er beruft sich hiefür darauf, dass Anal. pr. I, 27 drei Klassen des Seienden unterschieden werden: solches, was nur Subjekt, nie Prädikat, solches, was nur Prädikat, nie Subjekt, und solches, was beides sein kann. Allein wer verbürgt uns, dass Aristoteles daraus die Unterscheidung der singulären, particulären und universellen Urtheile abgeleitet hat? Er führt doch diejenigen Urtheile, deren Prädikat ein Begriff ist, welcher nie Subjekt werden kann, auch nicht als eine besondere Klasse von Urtheilen auf. Es wäre aber auch nicht richtig, die Einzelurtheile schlechthin als solche zu bezeichnen, deren Subjekt nie Prädikat werden kann. Sätze wie: „Dieser hier ist Kallias“, „der Zerstörer des Perserreichs war Alexander der Sohn Philipps“, sind doch unstreitig Einzelurtheile; aber sie können einfach umgekehrt, ihr Subjekt kann zum Prädikat gemacht werden. Die in der Analytik hervorgehobenen Unterschiede unter den Begriffen lassen sich nicht ohne weiteres auf die Urtheile übertragen, und werden von Aristoteles auch nicht auf sie übertragen.

In dem vierten und letzten Kapitel seines 3. Abschnitts handelt M. S. 172—214 über die aristotelische Fassung der Lehre von der sog. Modalität der Urtheile. Er stellt alles, was Aristoteles hierüber sagt, in erschöpfender Vollständigkeit zusammen. Er hebt aber auch richtig hervor, dass es bei Aristoteles gerade deshalb zu keiner befriedigenden Gestaltung dieses Lehrstücks kommt, weil seine rein logische Behandlung fortwährend durch

die Rücksicht auf die ontologischen Bestimmungen durchkreuzt wird, denen zufolge nur das, was so oder anders sein kann, ein Mögliches, nur das, was nicht nothwendig ist, ein Wirkliches genannt werden soll, eine Unklarheit, welche schon Theophrast und Eudemus zu Abweichungen von ihrem Lehrer veranlasst hat (Ph. d. Gr. II b, 223). Dagegen möchte ich bei der Frage über die Geltung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in Beziehung auf zukünftige, ihrer Natur nach zufällige Ereignisse, Aristoteles, bezw. den Verfasser der Schrift π. ἑρμηνείας, gegen den Vorwurf der Inconsequenz in Schutz nehmen, welchen M. S. 93f., 205f. aus dieser Veranlassung gegen ihn erhebt. De interpr. c. 9 wird ausgeführt: von Erfolgen, die der Zukunft angehören und von zufälligen Bedingungen abhängen, könne zwar wahrheitgemäss gesagt werden, dass sie entweder eintreten oder nicht eintreten werden, dagegen sei, so lange sie nicht wirklich eingetreten sind, weder die Behauptung wahr, dass sie eintreten werden, noch die, dass sie nicht eintreten werden, da ja in diesem Zeitpunkt sowohl das eine als das andere möglich sei und erst die Zukunft darüber entscheide, welcher von den beiden möglichen Fällen zur Verwirklichung gelangt. M. bemerkt nun (S. 205), Aristoteles hätte aus seinen Voraussetzungen den Schluss ziehen müssen, „dass das Gesetz des ausgeschlossenen Dritten für sämmtliche Urtheile über individuelle, veränderliche Dinge, also auch für diejenigen unter denselben, welche über Gegenwärtiges und Vergangenes aussagen, keine Geltung habe.“ Allein um jenes Gesetz handelt es sich hier überhaupt nicht. Der Satz, dass jeder beliebige Erfolg in einem bestimmten Zeitpunkt entweder eintritt oder nicht eintritt, gilt für das Zufällige so gut wie für das Nothwendige, für die Zukunft wie für die Vergangenheit, und diess wird auch π. ἑρμ. ausdrücklich anerkannt. Bestritten wird nur, dass das, was von dem Dilemma, A wird entweder sein oder nicht sein, gilt, auch von seinen einzelnen Gliedern gelte, dass man über zufällige Thatsachen vor ihrem wirklichen Eintritt wahrheitsgemäss behaupten könne: sie werden eintreten, oder vor ihrem wirklichen Ausbleiben: sie werden nicht eintreten; weil nämlich bis zu diesem Zeitpunkt beides möglich sei, sowohl ihr Eintreten, als ihr Nichteintreten. Und

diess ist unter der Voraussetzung, dass man es mit einem wirklich Zufälligen, einem ἐνδεχόμενον εἶναι καὶ μὴ εἶναι zu thun hat, ganz richtig. Wenn sich erst morgen entscheidet ob A ist oder nicht ist, kann ich nicht schon heute behaupten, es werde sein oder es werde nicht sein. Denn das eine wie das andere bleibt bis zum Moment der Entscheidung problematisch; über Problematisches aber lässt sich nicht assertorisch aussagen. Man kann wohl Vermuthungen darüber aussprechen aber keine Behauptungen: man muss mit seinem Urtheil die thatsächliche Entscheidung abwarten. Bin ich aber auch an diesem und noch einigen anderen Punkten mit dem Verfasser nicht durchaus einverstanden, so hält mich diess doch nicht ab, seine Untersuchung als eine recht sorgfältige und durchdachte anzuerkennen.

Wotke, K., Ueber die Quelle der Kategorienlehre des Aristoteles Serta Harteliana, S. 33—35 (Wien, Tempsky 1896)

sucht nachzuweisen, dass die zehn aristotelischen Kategorieen aus den fünf des platonischen Sophisten hervorgegangen seien. Dem ὄν entspreche die οὐσία, der στάσις das κεῖσθαι und ἔχειν, der κίνησις das ποιεῖν und πάσχειν, der Uebergang von der στάσις zur κίνησις vollziehe sich in Raum und Zeit: ποῦ und ποτέ, um das ταὐτὸν vom θάτερον zu unterscheiden, müsse man nach Grösse und Beschaffenheit, ποσὸν und ποιὸν fragen und zugleich ihre Relation (πρός τι) angeben. — Mir ist diese Ableitung zu künstlich; und wenn auch die fünf γένη des Sophisten und die verschiedenen bei Plato vorkommenden Eintheilungen der Begriffe (Ph. d. Gr. II a[4] 705f.) Aristoteles eine Anregung zu seiner Kategorieenlehre gegeben haben mögen, steht doch der leitende Gedanke der letzteren: eine vollständige Aufzählung der Klassen zu geben, in die alle Begriffe ihrer logischen Form nach zerfallen, der a. a. O. dargelegten Eintheilung Hermodor's näher als der des Sophisten.

Zahlfleisch, J., Die Metaphysik des Aristoteles, das einheitliche Werk eines Autors. Philologus LV (1896) S. 123—153.

Der Vf. unternimmt es in dieser Abhandlung zu beweisen, dass die Metaphysik in der Gestalt und der Ordnung, in der sie uns überliefert ist, mit Einschluss von B. α und K 2 Hälfte, aus der Hand des Aristoteles hervorgegangen sei. Im weiteren Ver-

lauf findet er dann aber freilich, man könne, „wenn man den Massstab strenger Kritik anlegen will, kein einziges Buch finden, das genau mit dem vorhergehenden zusammenhängt," man könne vielmehr „jedes im Grunde als eine in gewissem Grade selbständige Monographie betrachten" (S. 131); was in Wirklichkeit sogar viel zu weit geht. Ja er weist (S. 140) selbst die Annahme nicht ab, dass wir in unserer Schrift nur einzelne Abhandlungen vor uns haben, „die ziemlich lose zusammenhängen, ohne dass man den Aristoteles dafür verantwortlich machen kann, weil er es eben nicht besser verstand" (vom Vf. unterstrichen). Statt sich aber durch diese Wahrnehmung, so weit sie richtig ist, auf den Weg leiten zu lassen, welcher seit den Untersuchungen von Brandis und Bonitz immer allgemeiner eingeschlagen worden ist, und in unserer jetzigen Metaphysik ein von seinem Verfasser unvollendet hinterlassenes Werk zu erkennen, dem schon bei seiner ersten Veröffentlichung noch weitere aristotelische, und in der Folge einige fremde Arbeiten beigefügt wurden, bleibt er unentwegt auf seiner These von der Einheit der Schrift und dem aristotelischen Ursprung aller ihrer Bestandtheile; und statt methodisch zu untersuchen, wie es sich damit im Einzelnen verhält, scheint er seine Aufgabe nur in der Vertheidigung der ihm zum voraus feststehenden gleichmässigen Aechtheit und Zusammengehörigkeit alle Stücke ohne Ausnahme zu sehen. Den Wendungen dieser Apologetik genauer nachzugehen wäre nur dann angezeigt, wenn sich davon irgend ein Gewinn für das Verständniss des aristotelischen Werkes erwarten liesse.

Ziaja, J., Die Aristotelische Anschauung vom Wesen und der Bewegung des Lichtes. Breslau 1896. 12 S. 4°. Gymn-progr.

Der Verfasser dieser anregenden, in ihren Gegenstand sorgfältig eingehenden Abhandlung glaubt in den Aeusserungen über das Licht, welche sich theils in der Schrift von der Seele theils in der über die Sinneswahrnehmung finden, solche Widersprüche nachweisen zu können, dass er sich nur durch die Annahme zu helfen weiss, ein Theil jener Aeusserungen sei als Interpolation auszuscheiden. Während nämlich das Licht nach Aristoteles eine „Bewegung des die Körper durchdringenden Aethers" sei und diese

Bewegung sich in einer gewissen Zeit vollziehe, werde im Widerspruch damit De sensu c. 6. 446 b 27—447 a 3. 9—11 und De an. II. 7. 418 b 20—26 behauptet, dass das Licht keine Bewegung sei und sich nicht successiv von der Lichtquelle zu dem beleuchteten Gegenstand bewege. Diese Stellen können daher (nebst De s. 447 a 3—6) nur für spätere Einschiebsel gehalten werden. Und es wäre wirklich schwer sich dieser Folgerung des Verfassers zu entziehen, wenn es sich mit dem exegetischen Thatbestand, aus dem er sie ableitet, wirklich so verhielte, wie er annimmt. Diess kann ich jedoch nicht einräumen. Probl. XI, 49 wird freilich von einer geradlinigen Bewegung (φέρεσθαι) des Lichts gesprochen; aber die Probleme sind bekanntlich nichts weniger als eine zuverlässige Urkunde der aristotelischen Lehre: von einer φορὰ, d. h. einer räumlichen Bewegung, einer Ortsveränderung des Lichts würde Aristoteles schon desshalb nicht geredet haben, weil nur ein Körper seinen Ort ändern kann, das Licht aber, wie er 418 b 14 erklärt, weder ein Körper noch der Ausfluss (ἀποῤῥοὴ) eines Körpers ist. In den aechten Schriften des Aristoteles wird das Licht nicht blos nicht als eine Bewegung des Aethers, sondern überhaupt nicht als eine räumliche Bewegung beschrieben. Eine Bewegung des Aethers könnte es unmöglich sein, wenn es sich geradlinig fortpflanzt, denn der Aether bewegt sich seiner Natur nach nicht, wie die Elemente, in gerader Linie, sondern im Kreise. Es wird aber von unserem Philosophen überhaupt nirgends als eine räumliche, und daher successiv von einem Ort zum anderen fortschreitende Bewegung, eine φορά, bezeichnet, sondern auch in den Stellen, die Z. als ächt anerkennt, immer nur als derjenige Zustand (ἕξις De an. 418 b 19: eine ἕξις ist aber doch etwas anderes als eine κίνησις) der durchsichtigen Körper (Aether, Luft, Wasser u. s. w. 418 b 6), in dem sie nicht blos der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach durchsichtig sind. In diesen Zustand werden sie dadurch versetzt, dass „Feuer oder etwas ähnliches, wie z. B. der Aether", auf sie einwirkt (418 b 4—20 vgl. Ph. d. Gr. II b, 477). Auch diesen Stellen zufolge ist das Licht eine qualitative, nicht eine Ortsveränderung, eine ἀλλοίωσις, nicht eine φορά. Wird daher eben dieses in den weiteren Erörterungen über das Licht ausdrück-

lich hervorgehoben, wird der Behauptung widersprochen, dass es, um von der Sonne zur Erde zu gelangen, den Raum zwischen beiden durchlaufen müsse, wird der aristotelischen Lehre von der ἀθρόα μεταβολή (Phys. I, 3. 186 a 15. VIII, 3. 252 b 23 ff.) entsprechend der Uebergang von der Dunkelheit zur Helligkeit als ein solcher dargestellt, welcher in der ganzen zwischen Sonne und Erde liegenden Aether- und Luftmasse sich gleichzeitig vollzieht [1]), so ist alles dieses ganz in der Ordnung, und wir haben nicht die geringste Veranlassung, diese Aeusserungen mit Z. Aristoteles abzusprechen. Auch die Stelle De sensu 446 a 25—b 9 gibt dazu kein Recht, denn Aristoteles setzt in dieser nicht seine eigene Ansicht über das Licht, sondern die des Empedokles und das, was sich für sie geltend machen lasse, auseinander. Er selbst dagegen bestreitet diese Ansicht sofort 446 b 27 ff. Z. aber hält das Empedokleische für aristotelisch und das Aristotelische erklärt er für unächt.

Essen, E., Das dritte Buch der aristotelischen Schrift über die Seele in kritischer Uebersetzung. Jena, Neuenhahn. 1896. 72 S.

Auf seine Bd. VIII, 142 f. IX, 536 f. angezeigten Schriften über die zwei ersten Bücher von der Seele (nebst III, 1. 2), deren Ergebnisse in der vorliegenden S. 3—16 wiederholt und vertheidigt werden, lässt der Verfasser nunmehr eine entsprechende Behandlung des dritten Buchs von c. 3 an folgen. Das Verfahren, dessen er sich bedient, um durch Streichungen, Versetzungen, Aenderungen und Ergänzungen den Text des aristotelischen Werkes in diejenige Gestalt und Ordnung zu bringen, die er seiner Meinung nach haben sollte, und den „Unsinn" zu entfernen, der ihm darin auf Schritt und Tritt begegnet, ist natürlich in diesem dritten Theil seiner Arbeit das gleiche wie in den zwei vorangehenden. Auch einige Stellen der Metaphysik (1049 a 27 ff. 1069 b 22) werden in einem Anhang demselben Besserungsverfahren unterworfen. Den Vorschlägen des Verfassers und seinen Bedenken gegen die überlieferten

[1]) Ein momentaner braucht er darum nicht zu sein, wie er sich ja auch thatsächlich nicht als solcher darstellt; wenn Phil. d. Gr. a. a. O. die ἀθρόα μεταβολή eine momentane Veränderung genannt wird, ist diess unrichtig.

Texte im einzelnen nachzugehen, würde zu weit führen. Wer die Bücher von der Seele textkritisch oder exegetisch behandeln will, wird sich auch mit Essen's Arbeiten über dieselben bekannt machen müssen, und vielleicht auf die eine oder die andere Schwierigkeit, die sie dem Verständniss entgegenstellen, von ihm aufmerksam gemacht werden. Aber zu ihrer Lösung wird er sich nach einem andern als dem hier eingeschlagenen Weg umsehen müssen.

Rolfes, E., Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. Paderborn. Schöningh. 1896. IV u. 144 S.

Der Verfasser dieses Buches gehört zu den überzeugtesten Anhängern der neuthomistischen Scholastik. Damit ist für ihn einerseits eine eifrige Beschäftigung mit den aristotelischen Schriften gegeben; andererseits aber auch unvermeidlich der Wunsch und das Bestreben, den Inhalt dieser Schriften mit der Auffassung des h. Thomas und dem Dogmensystem, dessen orthodoxester Ausleger der Aquinate gewesen ist, übereinstimmend zu finden. Dieses letztere Element kommt in der vorliegenden Untersuchung auch ausdrücklich zum Worte, wenn sie auf die Darstellung der aristotelischen Lehre von der substantialen Form S. 32—64 eine Prüfung derselben in ihrer Anwendung auf die unorganische Natur, S. 67—75 eine „Rechtfertigung der aristotelischen Meinung inbezug auf die organischen Wesen", und ebenso auf die Darstellung der aristotelischen Lehre vom Wesen der Seele S. 119—142 eine Reihe dogmatischer Erörterungen über dieses Thema folgen lässt. Dieser Bestandtheil der Schrift von R. fällt nun nicht in die Aufgabe unseres Berichts. Seine Darstellung der aristotelischen Lehre bezieht sich auf die zwei im Titel genannten Gegenstände: die substantiale Form und die Seele. — Mit dem Namen der „substantialen Form", von dem er aber S. 142 selbst einräumt, dass er bei Aristoteles sich nicht (er sagt freilich nur, „nicht gerade") findet, bezeichnet R. nach S. 28f. denjenigen „Theil der körperlichen Substanz, der den Stoff erst zum wirklichen Körper, zu einem realen, existirenden Naturwesen macht", also m. a. W. die individuelle Form des körperlichen Einzelwesens. das Ganze der seine Eigenthümlichkeit bildenden εἴδη αἰσθητὰ (De an. III. 8. 432 a 5), der λόγοι ἔνυλοι (ebd. I, 1. 403 a 25), das εἶδος ἐν τῇ ὕλῃ,

die οὐσία ἐν ὕλῃ (De coelo I, 9. 278 a 19), das εἶδος ἐν ἄλλῳ (Metaph. VII, 8. 1033 a 34), die μορφὴ μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης (De coelo I, 9. 277b 32. 278a 2. 14. 24. gen. et corr. I. 7. 324b 5), die Form des Einzeldings (Metaph. XII, 5. 1071a 28), welche mit diesem untrennbar verbunden ist (Phys. IV, 2. 209b 23. De an. I, 1. 403a 10) und daher mit ihm entsteht und vergeht (wie diess auch R. S. 81. 101. 112. 122. 127 hinsichtlich der niederen Seelentheile als aristotelische Lehre anerkennt). Wie aber die sog. „substantialen" Formen, d. h. die der körperlichen Einzelwesen, sich zu den unentstandenen und unvergänglichen Formen verhalten, welche den platonischen εἴδη entsprechend und nur dadurch, dass sie nicht χωριστὰ sind, von ihnen verschieden, auch in ihren untersten Specificationen immer noch allgemeine Begriffe darstellen, und wie jene aus diesen entstehen, hat der Verfasser nicht untersucht. In Wahrheit würde jede unbefangene Untersuchung dieser Frage den Widerspruch an's Licht gestellt haben, in den sich das aristotelische System auch in seiner thomistischen Fassung verwickelt, bald nur die stofflose Form, die immer ein Allgemeines ist, bald nur das Einzelwesen, das nie ohne Stoff gedacht werden kann, und desshalb auch im göttlichen und menschlichen Nus nicht zur lebendigen Individualität gelangt, für das Wirkliche im vollen Sinn, die οὐσία, zu erklären. — In der zweiten Hälfte seiner Schrift, von S. 79 an, gibt R. eine Uebersetzung und Erläuterung der zwei ersten Kapitel des zweiten Buchs π. ψυχῆς, und knüpft hieran eine Auseinandersetzung seiner eigenen Ansicht über die hier besprochenen Fragen. Auf die letztere ist nun, wie gesagt, hier nicht einzutreten. In seiner Auffassung der aristotelischen Lehre schliesst sich R. durchweg an Brentano und Hertling (bzw. Thomas) an, ohne, so viel ich sehe, zur festeren Begründung ihrer Annahmen oder zur Widerlegung der gegen sie erhobenen Einwürfe etwas nennenswerthes beizutragen. Er räumt ein, dass nur die ganze, aus dem vegetativen und sensitiven Theil und dem Nus bestehende Seele die des Menschen, die Entelechie eines menschlichen Leibes ist (S. 81. 87). Um aber seinem thomistischen Creatianismus nichts zu vergeben, drängt er (S. 95. 129) Aristoteles die ihm ganz fremde und mit den allgemeinen Voraussetzungen seiner

Anthropologie unvereinbare Vorstellung auf, dass die „eigentliche Seele" sich mit dem Fötus erst im Laufe seiner Entwicklung verbinde, die bis dahin von der „plastischen Kraft des Samens und unvollendeter seelischer Formen" bewirkt worden sei, welche mit dem Eintritt der eigentlichen Seele verschwinden. R. weiss auch (S. 112), dass nach Aristoteles De coelo I, 12. 282 b 2 jedes φθαρτὸν ein γενητὸν ist. Dass aber in demselben Kapitel ausführlich bewiesen wird, was schon c. 10. 279b 15. 280a 10 steht: jedes Entstandene sei vergänglich, ignorirt er, und bestreitet (S. 125 f.) mit Gründen, die längst widerlegt sind, die Anfangslosigkeit des Nus, dessen endlose Fortdauer er doch behauptet. Dass „die menschliche Seele von Gott schöpferisch hervorgebracht wird," (S. 129) versteht sich für den Verfasser von selbst; dass diese Lehre auch die des Aristoteles, und dass sie in seinem System auch nur möglich ist, hat er so wenig, als einer seiner neuscholastischen Vorgänger und Genossen, erwiesen.

Immisch, O., Zur aristotelischen Poetik. Philologus LV. 1896. S. 20—38.

Nachdem der Vf. einleitungsweise die eigenthümliche Erscheinung besprochen hat, dass die Poetik und die Rhetorik von den orientalischen Aristotelikern zum Organon gerechnet wurden, prüft er an einer etwas grösseren Probe die arabische Uebersetzung der Poetik auf ihre Verwendbarkeit für die Kritik des Originals. Er stellt eine von Herrn Prof. Socin angefertigte Uebersetzung des arabischen Textes von c. 4. 1449a9—31 dem uns überlieferten griechischen gegenüber und untersucht nun, was sich etwa dem ersteren für die Verbesserung des zweiten entnehmen liesse. Wiewohl aber diese Untersuchung in allen übrigen Fällen die Unzuverlässigkeit des Arabers an's Licht stellt, glaubt I. doch wenigstens in einem Fall einen Ueberrest der richtigen Lesart bei ihm zu finden. 1449a17 scheint ihm nach den Worten: τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε (Aeschylus) der Zusatz: καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασεν (er übertrug dem gesprochenen Wort die Hauptrolle) theils überflüssig theils übertrieben und im Ausdruck geschmacklos, und er vermuthet statt dessen: καὶ τὸν λόγον πρῶτος ἀγωνιστικὸν παρεσκεύασεν. Diesen Text, glaubt er nun, habe Philo-

stratus v. Apoll. 6, 11 und ebenso der Araber vor sich gehabt. Ich meinerseits halte diess für unerweislich, und so scharfsinnig auch die Textesänderung ist, die der Vf. vorschlägt, so kann ich mich doch von ihrer Nothwendigkeit nicht überzeugen.

Gomperz, Th., Zu Aristoteles' Poetik. II. III. (Sitzungsber. der Kais. Akad. d. W. Bd. CXXXV). Wien, Gerold. 22 u. 45 S.

Dem ersten, 1888 erschienenen (Arch. III, 307 angezeigten) Heft seiner Studien „zu Arist. Poetik" hat der Verf. 1896 zwei weitere folgen lassen. In dem ersten derselben bespricht er die folgenden Stellen. 1. c. 7. 1451a6 will G. statt μὲν πρὸς mit der Aldina πρὸς μὲν schreiben und die Worte: ὥσπερ ποτὲ καὶ ἄλλοτέ φασιν streichen. 2. c. 9 verlangt er, dass 1451a 38 καὶ τὰ δυνατὰ als „lächerlich pleonastisch". b 31 καὶ δυνατὰ γενέσθαι als „völlig vernunftwidrig" entfernt werden (die sich aber beide vertheidigen lassen, wenn man das δυνατὸν ebenso, wie G. selbst das εἰκός, von dem versteht, was unter den Voraussetzungen dieser bestimmten Dichtung, oder wie Arist. sagt: καθ' ὃ ἐκεῖνος αὐτῶν ποιητής ἐστιν, statthaft ist). 3. ebd. 1451b33 nimmt er Castelvetro's Vorschlag wieder auf, statt τῶν δὲ ἁπλῶν μύθων καὶ πράξεων zu lesen: ἁπλῶς δὲ τῶν μύθων κ. πρ. (Eine andere Abhülfe bestände in der Streichung des ἁπλῶν.) 4. ebd. 1452a beantragt G. Z. 2 ἢ vor μίμησις und Z. 3 καὶ μᾶλλον zu streichen, dagegen Z. 4 nach δι' ἀλλήλων einzuschalten: καὶ κατὰ τοῦτο δῆλον ὡς δεῖ γίνεσθαι τὰ μετ' ἄλληλα. 5. c. 10 und 11 möchte G. 1452a20 ταῦτα zu τὰ ὕ⟨σ⟩τ⟨ερ⟩α ergänzen, Z. 23 die Worte: καθάπερ εἴρηται beseitigen, Z. 31 hinter ἢ εἰς ἔχθραν „ἢ ἄλλοτι" oder auch „ἢ εἰς ἄλλο ὁτιοῦν" einschieben, Z. 35 ἐστίν, ὥσπερ in ἔστιν ὅθ' ὅπερ verwandeln. 6. c. 12 erklärt er (S. 9—12) entschieden für unächt. 7. Die c. 14 von Arist. ausgesprochenen Kunsturtheile findet er (S 13f.) mit Aristoteles' Theorie der Tragödie nicht durchaus im Einklang. 8. c. 15 räth G. in theilweisem Anschluss an Vahlen, die von ihm hervorgehobenen Incongruenzen des überlieferten Textes dadurch zu tilgen, dass 1454a19 zwischen προαίρεσίν τινα und ἢ die Worte: ἔχοντα ὁποία τις ἂν eingefügt werden. Ebd. hält er Z. 22 Vahlens früheren Vorschlag; τὸ (statt τὰ) ἁρμόττοντα auf-

recht, und streicht Z. 29 die Worte: μὴ ἀναγκαῖον. 9. bemerkt G. S. 15, dass die nach c. 16. 1454b22 den Pelopiden von Karkinos als Muttermal und Erkennungszeichen zugeschriebenen Sterne möglicherweise nicht eine Erfindung des Dichters, sondern „ein thatsächliches Vorkommniss" seien. Mir will es scheinen, wenn sie kein „poetisches Figment" waren, könnte man daraus doch nur schliessen, dass sie der Pelopidensage schon vor Karkinos bekannt gewesen seien. Aber von da bis zu einem thatsächlichen Vorkommniss ist es noch recht weit. Das gleiche Kapitel gibt G. 10. Anlass, S. 16f. Vahlen's Annahme, dass ἀναγνωρίζειν einigemale „sich zu erkennen geben" bedeute, zu bestreiten, und 1454b32 für ἀνεγνώρισεν „ἀνεγνωρίσθη", Z. 34 für αἰσθέσθαι „ἄχθεσθαι", zu vermuthen. Auch in einer Stelle, in deren Erklärung er sich in der Hauptsache an Vahlen anschliesst, 1455a13ff., schlägt er Z. 15 statt διὰ τούτου ποιῆσαι vor: διὰ τοῦτο ὑποπρῆσαι, und erklärt den Satz 1455a19: αἱ γὰρ, τοιαῦται u. s. f. für interpolirt, oder doch auf's gröblichste entstellt. (Die eindringenden Erörterungen, welche Vahlen in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1897 Nr. 29. 1898 Nr. 21 diesen Ausführungen entgegengesetzt hat, werden erst im nächsten Jahresbericht zu besprechen sein.)

In dem 3. Heft seiner Beiträge zur Poetik vertheidigt G. S. 1f. die Integrität und die Stellung des 15. Kapitels, dagegen hält er. c. 16 und ebenso c. 17 und 18 für Nachträge, die Arist. bei zwei verschiedenen Wiederholungen seiner Vorträge über die Dichtkunst niedergeschrieben und in sein Werk einzuarbeiten versäumt habe. Die schwierige Stelle c. 17. 1455a26—28 wird S. 5f. mittelst einer, der Natur der Sache nach unsicheren, Vermuthung über das Stück des Karkinos erläutert, und Z. 27 statt des überlieferten μὴ ὁρῶντα τὸν θεατὴν „μὴ ὁρῶντ' αὐτὸν" vorgeschlagen; dagegen nimmt auch G., wie es scheint, Z. 24 an dem ὁ ὁρῶν (das ich für den missverständlichen Zusatz eines Lesers oder Abschreibers halte) keinen Anstoss. Z. 29 wird (S. 6) das τοῖς σχήμασι συναπεργάζεσθαι auf Anweisungen hinsichtlich der Gesticulation gedeutet, die der Dichter bei einzelnen Stellen dem Schauspieler schriftlich ertheilen solle. In der eindringenden Erörterung der 1455a30ff. ausgesprochenen Gedanken tritt G. Z. 30 der Emendation „ἀπ'

αὐτῆς τῆς φύσεως“ (wofür aber ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς noch etwas einfacher wäre) und Z. 34 der L. A. ἐκστατικοὶ statt des unpassenden ἐξεταστικοὶ bei. Die λόγοι πεποιημένοι Z. 34 bezieht er (S. 9) auf die von Andern verfassten Stücke, an denen der Dichter sich in dem καθόλου ἐκτίθεσθαι üben solle. Es wäre nur eine Modifikation dieser Erklärung, wenn man sagte: die hier gegebene Regel beziehe sich nicht ausschliesslich auf diejenigen, denen sie zunächst an's Herz gelegt wird, der Satz: τούς τε λόγους u. s. f. habe vielmehr den allgemeineren Sinn: „man muss ferner sowohl bei der Beurtheilung fremder als bei der Abfassung eigener Stücke sich den Inhalt derselben zuerst allgemein vergegenwärtigen und dann erst (dort nachschaffend hier selbstschaffend) in's Einzelne ausführen.“ — Was S. 11—15 über den Inhalt von c. 18, S. 15—17 über die Stellung und Abzweckung von c. 19—22 bemerkt ist, will ich hier nur berühren. C. 19. 1456b8 vermuthet G. S. 17f. statt ἡδέα, zwei ältere Conjekturen verbindend: ᾗδη τῇ θέᾳ. Bei der c. 20 auftretenden Frage nach der Bedeutung des ἄρθρον, das Arist. neben ὄνομα, ῥῆμα und σύνδεσμος als vierte Wortklasse nennt, entscheidet sich G. S. 19ff. für „Partikel“. C. 21. 1458a8—16 hält er (S. 24ff.) mit Ritter u. a. für eine abgeschmackt spitzfindige Interpolation; c. 22. 1458a30 die Worte ἐκ τῶν γλωττῶν βαρβαρισμός mit Vahlen für ächt aber verstümmelt. 1458b5ff. findet er in der Mittheilung über die Spottverse des Euklides einiges zu bessern; 1458b14 beharrt er auf der Streichung der Worte ἐπὶ τὰ γελοῖα; 1459a13 will er das fehlerhafte ὅσοις der Handschriften nicht einfach streichen, sondern durch τοῖς ersetzen. Nach einigen Bemerkungen über sachliche Lücken in dem vom sprachlichen Ausdruck handelnden Abschnitt wendet sich G. S. 30 zu c. 23. Am Anfang desselben schreibt er statt ἐν μέτρῳ „ἐμμέτρου“; er vertheidigt 1459a21 Dacier's Conjektur: ὁμοίας ἱστορίαις τὰς συνθέσεις εἶναι, dagegen ebd. Z. 35 das überlieferte: ἓν μέρος ἀπολαβὼν ἐπεισοδίοις κέχρηται αὐτῶν πολλοῖς, indem er das αὐτῶν gebraucht sein lässt wie wenn ἓν τῶν μερῶν vorangegangen wäre: „er verwendet viele von ihnen (den übrigen Theilen) zu Episoden“, und der Versuchung widersteht, für αὐτῶν etwa τῶν ἄλλων zu setzen. Auf seine Vermuthungen über einige Lücken in dem Text von 1459b2f. kann

ich nicht näher eingehen. C. 24 zeigt, wie G. S. 34f. nachweist, bis 1460a5 einen durchaus geordneten Gedankengang; dass auch in den loser an einander gereihten Bemerkungen, die seine zweite Hälfte ausfüllen, nichts auszuscheiden oder umzustellen sei, setzt er S. 36—39 auseinander. 1459b38 schreibt G. für κινητικαὶ nicht κινητικὰ καὶ, sondern κινητικά, εἰ. 1460a4 streicht er das αὐτῇ hinter ἁρμόττον, ebd. Z. 11 das ἦθος; ob im unmittelbar folgenden οὐδέν' ἀήθη als ein für οὐδεὶς sonst nicht sicher nachweisbarer Plural des Neutrums beizubehalten oder in οὐδὲν ἆηθες zu verwandeln sei, will er nicht entscheiden. Mich würden das vorangehende Feninimum und Neutrum nicht abhalten, οὐδέν als Masculinum in substantivischer Bedeutung zu fassen: „und niemand ohne ἦθος, sondern jedermann mit einem solchen". Ebd. Z. 22f. schreibt G. mit Bonitz: διὸ δεῖ, ἂν τὸ πρῶτον ψεῦδος, ἄλλο δὲ τούτου ὄντος ἀνάγκη εἶναι ἢ γενέσθαι ᾖ, προσθεῖναι. Im 25. Kapitel, dem sich G. nach einigen sachlichen Bemerkungen zum Schluss des 24. S. 44 zuwendet, fügt er 1460b17 in die unverkennbare Lücke zwischen μιμήσασθαι und ἀδυναμίαν die Worte ein: ὀρθῶς, ἀπέτυχε δὲ δι' und streicht das ἢ τὸ vor καθ' ἑκάστην. 1460b34 vertheidigt er den überlieferten Nominativ Εὐριπίδης. 1461a25 schreibt er in dem Citat aus Empedokles: ζωρά τε ἃ πρὶν κέκρητο, wofür aber aus metrischen Gründen ζωρά θ' ἃ gesetzt werden müsste, wenn man dieser Fassung des Citats überhaupt einen Werth beilegen zu sollen glaubt. Das μηθὲν 1461b20 wird verworfen, aber keine Emendation vorgeschlagen. C. 26 hatte der Vf. schon in der Bd. IX, 374 angezeigten Abhandlung besprochen.

Lähr, Dr. med. H., Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles. Berlin, G. Reimer. 1896. 160 S.

Als Jakob Bernays in seinen „Grundzügen der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie" Lessing's moralisch-psychologischer Deutung der Katharsis eine pathologische, von der Analogie der ärztlichen Beseitigung schädlicher Stoffe ausgehende, mit glänzendem Erfolg entgegenstellte, hätte er schwerlich erwartet, dass gerade aus ärztlichen Kreisen ihm ein Gegner und Lessing ein Vertheidiger erstehen würde. Diess ist nun aber doch in der vorliegenden Schrift, wenn auch erst nach Ablauf eines

vollen Menschenalters, geschehen; und dieser Versuch zur Lösung der vielumstrittenen Frage verdient unsere Beachtung um so mehr, da sein Urheber durch seinen Beruf als Psychiater für die Beurtheilung der hier in Betracht kommenden psychophysischen Zustände besonders befähigt, zugleich aber philologisch geschult und mit den aristotelischen Lehren und Schriften vertraut genug ist, um seinen Vorgängern auch nach dieser Seite hin Rede stehen zu können. Wollen wir nun seiner Untersuchung näher treten, so zeigt er sich zunächst mit Bernays darin einverstanden, dass der aristotelische Begriff der „Reinigung“ dem ärztlichen Sprachgebrauch entnommen, und dass daher mit demselben seinem allgemeinen Inhalt nach und abgesehen von den näheren Bestimmungen, welche seine Uebertragung vom Körperlichen auf's Geistige mit sich brachte, dasselbe gemeint sei, was die damalige Heilkunde — die der hippokratischen Schule — mit dem gleichen Ausdruck bezeichnete (S. 34ff.). Der Annahme dagegen, dass auch die religiöse Bedeutung der κάθαρσις: „Reinigung von Schuld, Entsühnung“ (die u. a. Plato aus der Mysterientheologie übernommen und in seinem Sinn umgebildet und vertieft hat) den aristotelischen Gebrauch dieses Wortes mit beeinflusst habe, widerspricht er S. 72 ausdrücklich. Damit will sich aber freilich nicht recht vertragen, dass Aristoteles Polit. VIII, 7. 1342a9 für die kathartische Musik ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν sagt, dass der Enthusiasmus, welchen dieselbe theils erregt theils beschwichtigt, auch von Lähr (S. 96ff.) als ein religiöser, auf das Göttliche bezüglicher Affekt beschrieben, dass die Reinigung der παθήματα von Proklus (s. S. 127. 1) als ἀφοσίωσις bezeichnet wird, welches nicht, wie Vf. S. 129 will, mit „Reinigung“, sondern überall, wo es nicht katachrestisch gebraucht ist, nur mit Entsühnung wiedergegeben werden kann. In Wahrheit ist eben Katharsis, mag dieses Wort nun dem gewöhnlichen oder dem medicinischen oder dem sakralen Sprachgebrauch oder allen zusammen entnommen sein, für die psychische Wirkung der Kunst gebraucht, immer ein metaphorischer Ausdruck: es bezeichnet den geistigen Vorgang, der eine Reinigung genannt wird, als etwas jenen andern Vorgängen ähnliches, mit ihnen vergleichbares. Worin aber diese Aehnlichkeit besteht und wie weit sie

sich erstreckt, lässt sich nur nach den anderweitigen Erklärungen und der ganzen Kunstlehre des Philosophen beurtheilen, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, anderes aus dem Bild auf das Gegenbild zu übertragen als das, worauf sich die Vergleichung nach der Absicht ihres Urhebers beziehen sollte. Es zeigt sich diess auch im vorliegenden Fall. L. ist, wie gesagt, mit Bernays darüber einverstanden, dass der Begriff der Katharsis von Aristoteles aus der Medicin in die Kunstlehre herübergenommen worden sei, und er glaubt mit ihm seine Bedeutung für die letztere nach der Analogie der Vorgänge bestimmen zu können, die der Arzt eine Reinigung nennt. Aber während Bernays unter der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* eine reinigende Ausscheidung von Affekten, eine Befreiung von denselben versteht, erklärt sie L., in der Sache mit Lessing einverstanden, von einer Veredlung der im Menschen verbleibenden Gemüthsbewegungen. Jenem sind die *παθήματα*, die er von den *πάθη* noch unterschieden wissen will, ein Krankheitsstoff, der aus der Seele entfernt werden muss; Dieser, über die Synonymität von *πάθος* und *πάθημα* mit Bonitz einig, sieht in ihnen wesentliche Bestandtheile des geistigen Lebens, die nicht beseitigt sondern nur in die richtige Verfassung gebracht werden sollen. Der Sprachgebrauch würde, wie auch L. S. 66 anerkennt, beide Auffassungen gestatten (mir scheinen die platonischen und aristotelischen Stellen sogar überwiegend für die „Befreiung von den *παθήματα*" zu sprechen): und wenn er in einer belehrenden Erörterung über den hieher gehörigen Theil der hippokratischen Therapeutik darzuthun sucht, dass nur s e i n e Erklärung der tragischen und musikalischen Katharsis sich mit dieser vertrage, fragt es sich doch, inwieweit ihm dieser Nachweis gelungen ist. Hippokrates leitet (nach S. 25ff.) die Krankheiten von der unverhältnissmässigen Vermehrung eines der vier Grundsäfte (Blut, Schleim u. s. f.) her; ihre Heilung ist durch die Beseitigung des Störenden bedingt; diese erfolgt aber durch eine innere Bewegung, eine Kochung, welche die überschüssigen Säfte so umwandelt, dass sie entweder der Mischung ohne Schaden einverleibt oder abgeschieden werden können. Die kathartischen Mittel, in deren Anwendung die ärztliche Reinigung besteht, dienen dazu, jene innere Bewegung her-

vorzurufen und die Ausscheidung zu vermitteln (S. 34). In der Anwendung dieser Theorie auf die musikalische und tragische Katharsis, glaubt nun L. (S. 34 ff.), entsprechen der Schüttelbewegung, durch welche die leibliche Katharsis herbeigeführt wird, auf psychischer Seite die Gemüthsbewegungen, die Affekte; diese werden aber nicht ausgeschieden, sondern es werde nur das entfernt, was bei ihrem Vorkommen das sittliche Gleichmass störe, und diess sei (S. 38) „alles, was eine Verschiebung der Lust am Rechten bewirkt“, was statt des Schönen die Lust oder den Nutzen zum Motiv des Handelns macht. Die Katharsis bestehe demnach in der Erhaltung der sittlichen Gesundheit „durch Ausscheidung fremdartiger und störender Gesichtspunkte, d. h. der Gesichtspunkte des einseitig Nützlichen und einseitig Lusterregenden“ (S. 41.). Ein Beweis im eigentlichen Sinn ist diess allerdings nicht, sondern ein blosser Analogieschluss; und auch wenn man Aristoteles bei der Lehre von der künstlerischen Katharsis die Analogie der ärztlichen so ausschliesslich und so in's einzelne ausgeführt vorschweben lässt, wie diess der Vf. mit Bernays voraussetzt, wäre für κάθαρσις τῶν παθημάτων die Erklärung „Befreiung von den Affekten“ an sich eben so möglich wie „Läuterung der Affekte“. Die Affekte sind ein Vorgang in der Seele und näher in dem begehrenden Theil derselben, dem ὀρεκτικόν, eine Gemüthsbewegung; und diese Bewegung geht nicht von der Vernunft aus, sondern von den vernunftlosen Theilen des Begehrungsvermögens, dem θυμὸς und der ἐπιθυμία (vgl. die von Bonitz Ind. arist. 557a41 ff. angeführten Stellen z. B. Pol. V, 10. 1312b29. Eth. II, 4. 1106a3. X, 10. 1179b29); ζῆν κατὰ πάθος und ζῆν κατὰ λόγον stehen sich entgegen (Eth. I, 1. 1095a8. 10 u. ö.). Zu den πάθη rechnet Aristoteles (Eth. II, 4. 1105b21) ἐπιθυμίαν, ὀργήν, φόβον . . . ἔλεον, ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη. Wenn diese vernunftlosen Gemüthsbewegungen der Vernunft unterworfen und dadurch ihrer Macht über den Menschen beraubt werden, kann diess Aristoteles ohne Zweifel mit demselben Recht eine Befreiung von ihnen, eine Katharsis in diesem Sinn, nennen, mit dem Plato (Phädo 70B), nach Erwähnung von ἡδονή, λύπη, φόβος, καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων eine κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων, d. h. eine Rei-

nigung der Seele von diesen Affekten, verlangt. Indessen bemerkt L. selbst S. 153: „Die Reinigung von den Affekten würde“, als Ausscheidung des Krankhaften in ihnen verstanden, „genau das Gleiche besagen, wie die Reinigung der Affekte“; und dabei kann auch ich mich um so mehr beruhigen, da ich überhaupt nicht glaube, dass Aristoteles bei dem, was er von der musikalischen und tragischen Katharsis sagt, einen einzigen von den Vorgängen, welche mit diesem Wort bezeichnet werden konnten, ausschliesslich in's Auge gefasst, sondern vielmehr, dass er, um einen von ihnen allen verschiedenen aber auch mit allen vergleichbaren psychischen Vorgang zu beschreiben, bald den einen bald den andern von ihnen zur Vergleichung herbeigezogen und im Ausdruck an ihn erinnert habe. „Müssig“ möchte ich die Frage, ob die Affekte, oder die Menschen von den Affekten gereinigt werden, dennoch nicht nennen, aber die Wichtigkeit, die man ihr seit Bernays in der Regel beigelegt hat, kann ich ihr nicht zuerkennen.

Von grösserem Werth wäre es für uns, zu wissen, wie sich Aristoteles die kathartische Wirkung der Musik und der Tragödie erklärte, durch welche inneren Vorgänge er sie sich bedingt und vermittelt dachte. Hier sind wir aber, weil der Abschnitt der Poetik, der darüber Auskunft geben könnte, verloren gegangen ist, auf Vermuthungen angewiesen, für welche anderweitige Aeusserungen des Philosophen und solcher Schriftsteller, denen sein Werk noch vollständiger als uns vorlag, keine ganz ausreichenden Stützpunkte gewähren. Unsere Schrift spricht sich darüber so aus. Was zunächst die kathartische Musik betrifft, so besteht ihre Wirkung (nach S. 18—24) darin, dass die Empfänglichkeit für den Enthusiasmus bei denen, die minder dazu neigen, erhöht, bei denen, die zu stark dazu neigen, herabgesetzt, bei beiden also die mittlere und rechte Gemüthslage hergestellt wird. Wenn der Verfasser in der Begründung dieser Ansicht unter anderem auch zu zeigen sucht (S. 143 ff.), dass ἐνθουσιαστικὸς nur einen des Enthusiasmus Fähigen, nicht einen davon Ergriffenen bezeichnen könne, so hat er mich zwar davon nicht überzeugt, ich lege aber darauf kein Gewicht. — L.s eindringende Untersuchung über die tragische Katharsis durch

Mitleid und Furcht geht von dem Satz (S. 81ff., 66 u. oft) aus, dass nur das Mitleid sich auf Andere beziehe, die Furcht dagegen immer auf Uebel, von denen man sich selbst bedroht glaubt. Und Aristoteles sagt ja auch wirklich: φοβερά ἐστιν ὅσα ἐφ' ἑτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν. Aber er sagt diess in der Rhetorik (II, 5. 1382b 26), in einem Zusammenhang, in dem es sich nicht um die durch die Kunst hervorgerufenen Affecte handelt, sondern um die in der gemeinen Wirklichkeit vorkommenden: wie man diess ausser allem andern auch daran sieht, dass er hier (c. 8, 1385b 33) behauptet, eine starke Furcht lasse das Mitleid nicht aufkommen, während bei der Wirkung der Tragödie Mitleid und Furcht Hand in Hand gehen. In der Poetik dagegen heisst es (c. 13. 1453a 4): das Mitleid bezieht sich auf den unverdient Leidenden, ὁ δὲ φόβος περὶ τὸν ὅμοιον. Die tragische Furcht gilt also nicht uns selbst, sondern ebenso wie das Mitleid einem Andern: wir bemitleiden diesen wegen der Uebel, die ihn betroffen haben, wir fürchten für ihn wegen derjenigen, die ihm drohen. Und so ist es ja auch in der That. Man nehme z. B. den König Oedipus, dieses klassische Beispiel für das Wesen der tragischen Furcht. Wer, der sich dem Eindruck dieses Stücks hingibt, wird nicht von Angst ergriffen, wenn er sieht, wie sich die Gewitterwolken immer dichter über dem Haupte des Unglücklichen zusammenziehen, den ihr Strahl alsbald zermalmen wird? Aber für sich selbst fürchtet er gewiss nicht — er hat ja weder seinen Vater erschlagen noch seine Mutter geheirathet — sondern allein für den Helden. Auch unser Verfasser räumt diess in der Sache natürlich ein. Aber um seiner These nichts zu vergeben, greift er zu der Auskunft (S. 85f., 88 u. ö.): die Furcht für uns selbst werde zur Furcht für den Helden, sofern wir uns in ihn versetzen, mit unserer Person in der seinigen aufgehen. Was heisst diess aber in Wirklichkeit anders, als dass die Furcht nicht uns selbst gelte, sondern dem Helden? Denn in seine Person versetzen müssen wir uns auch um Mitleid für ihn zu fühlen: wer diess nicht im Stand ist, wer die Leiden und Schmerzen desselben nicht bis zu einem gewissen Grad als seine eigenen empfindet, der wird ihn so wenig darum bemitleiden, als er den Harlekin im

Marionettentheater um die Prügel bemitleidet, die ihm verabreicht werden. — Ich muss darauf verzichten, den Erörterungen des Verfassers über die Art, in der Mitleid und Furcht die Reinigung der Affecte bewirken, weiter ins Einzelne zu folgen. Ihr leitender Gedanke ist der (S. 102ff.) des veredelnden Einflusses, welchen jene Gefühle auf unser Gemüthsleben ausüben, wenn sie von allen Rücksichten auf das Nützliche und Angenehme unbeirrt sich nur auf dem Boden des Schönen bewegen, wenn wir (S. 116f.) durch unsere Theilnahme an dem Helden der Tragödie zugleich mit der Unbeständigkeit des äusseren Glückes die Wahrheit des Satzes, dass nur die Lust am Schönen das Wesentliche zur Glückseligkeit beiträgt, miterleben. Noch etwas näher kommt man vielleicht der Meinung des Philosophen, wenn man den Unterschied der künstlerischen Darstellung (μίμησις) von der empirischen Wirklichkeit noch etwas stärker betont, und die von jener bewirkte Beruhigung der Gemüthsbewegungen, welche uns von leidenschaftlichen Zuständen befreit, (nicht gegen den Sinn des Verfassers) im wesentlichen darauf zurückführt, dass das Schöne, dessen Darstellung die Aufgabe der Kunst ist, an Mass und Harmonie gebunden, aller Masslosigkeit feind ist. Den (S. 125ff. besprochenen) Aeusserungen späterer Schriftsteller hierüber, deren letzte Quelle in der aristotelischen Poetik gesucht werden kann, erlaube ich mir auch den Ausspruch des Musikers Aristoxenus, des Peripatetikers, (Ph. d. Gr. IIb, 885, 1) beizufügen, dass die Musik Aufregungen, wie die der Betrunkenen, τῇ περὶ αὐτὴν τάξει τε καὶ συμμετρίᾳ εἰς τὴν ἐναντίαν κατάστασιν ἄγει τε καὶ πραΰνει.

Hiemit beschliesse ich die Reihe der Jahresberichte, welche ich in dieser Zeitschrift seit ihrer Gründung in ununterbrochener Folge erstattet habe. Sie erstrecken sich auf 11 Jahre und abgesehen von den blos mit ihren Titeln angeführten auf mehr als vierthalbhundert grössere und kleinere Schriften. Jetzt bin ich genöthigt von dieser Arbeit zurückzutreten. Um so erfreulicher ist es mir, dass ein so bewährter und mit den platonischen und aristotelischen Schriften so vertrauter Gelehrter, wie Herr Director Dr. Apelt in Eisenach, sich bereit gefunden hat, sie zu übernehmen.

## Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aal, Dr. An., Der Logos, Gesch. s. Entwickelung i. d. griech. u. d. christl. Litteratur, Lpz., O. R. Reisland.

Achelis, Prof. Dr. Th., Moritz Lazarus (Sammlg. gemeinverständl. wissenschaftl. Vorträge, herausg. v. Rud. Virchow, 333) Hamburg, Verlagsanstalt u. Druckerei.

Ammon, G., Aristoteles' Rhetorik etc. Blätt. f. d. bayr. Gymn.-Wesen 36, 1. 2.

Berkeley, Ueb. d. Prinzipien d. menschlich. Erkenntniss, Ueb. von Fr. Ueberweg (Pilosophische Bibliothek 20. Bd) 3. Aufl., Lpz., Dürr'sche Buchh.

Brilliantoff, Joh., Scotus Erigena (russisch).

Bode, Dr. W., Die Lehren Tolstois, Weimar, W. Bode.

Böhmel, O., D. philos. Grundlage der pädagog. Anschauungen d. Comenius, Progr. Marburg.

Bötte, D. W., Im. Kants Erziehungslehre, Langensalza, Beyer u. Söhne.

Bölsche, W., Ernst Häckel, Dresden, Reisner.

Cassirer, E., Descartes' Kritik d. mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntniss, Diss. Marburg.

Diem, D. Ulr., Das Wesen d. Anschauung (Berner Studien, herausg. v. Prof. Dr. L. Stein, Bern, C. Sturzenegger.)

Dilthey, Wilh., Die Entstehung der Hermeneutik (Philos. Abhandlungen zum 70. Geburtstag Chr. Sigwarts). Tübingen, J. C. B. Mohr.

Döring, A., Kants Lehre vom höchsten Gut, Kantstudien IV. 1.

Dutoit, Dr. Eugénie, Die Theorie d. Milieu (Berner Studien, herausg. von Prof. Dr. L. Stein, Bd XX), Bern, C. Sturzenegger.

Engelkämper, W., Die Lehre Saadia Gaons üb. d. Aufhebung d. Gesetzes, Philos. Jhrb. d. Görres-Gesellsch., XIII, 2.

Erdmann, Benno, Zur Gesch. u. Revision d. Textes d. Kr. d. r. V., Berlin, G. Reimer

— —, Kants Kritik der reinen Vernunft. 5. Aufl., Berlin, Reimer.

Fährmann, E., Rousseaus Naturanschauung, Diss. Lpz.

Falckenberg, R., Zwei Briefe v. H. Locke an R. Seydel u. E. Arnoldt (Philosoph. Abhandlungen z. 70. Geburtstag Chr. Sigwarts), Tübingen, J. C. B. Mohr.
Fechner, G. Th., Das Büchlein v. Leben n. d. Tode, 4. Aufl., Hamburg, L. Voss.
Fischer, K., Gesch. d. neueren Philosophie, Jubil.-Ausg., 29.—35. Lieferung, Heidelberg, C. Winter.
— —, id., 6. Bd., Fichtes Leben, Werke u. Lehre, 9. Aufl., Ebenda.
Flügel, O. Kant u. d. Protestantismus, Langensalza, Beyer u. Söhne.
— —, Die Bedeutung d. Metaphysik Herbarts f. d. Gegenwart, Ztschr f. Philosoph. u. Pädag., VII, 2.
Freytag, W., Die Substanzlehre Lockes, Diss. Bonn.
— —, Ueber Rankes Geschichtsauffassung, Archiv für system. Philos. VI, 2.
Gass, Prof. Dr. W., Die Mystik d. Nicolus Cabasilas. Mit Einführung v. Prof. Dr. M. Heinze, Lpz. [1849], A. Lorenz.
Geyer, J., Die erkenntnisstheoretische Grundlage d. Wissens b. Cartesius, Philos. Jb. d. Görres Gesellsch., XIII, 2.
Glossner, M., Savonarola u. Renaissance, Jb. f. Philos. u. specul. Theologie, XIV, 4.
Goldschmidt, L., Kants Widerlegung des Idealismus Archiv VI, 1.
Gollwitzer, Th., Ueb. d. Reihenfolge d. Schriften Plotins, Blätt. f. d. bayr. Gymnasial-Wesen 36, 1. 2.
Gomperz, Th., Griechische Denker, 9. Lfg., Lpz., Veit & Co.
Grabmann, M., Die Lehre d. hl. Thomas v. Aqu. d. scintilla animae, Jb. f. Philos. u. spec. Theologie XIV, 4.
Grassmann, Rob., Die Gesch. d. Philosophie, Stettin, R. Grassmann.
Hartmann, Ed. v., Gesch. d. Metaphysik, 2. Th. seit Kant, Lpz., H. Haacke.
Heubaum, A., Die Auseinandersetzung zw. mechanischen u. teleologischen Naturerklärung etc. seit d. 16. Jahrh., Progr. Berlin, R. Gaertner.
Hintz, Dr. R., Herbarts Bedtg. f. d. Psychologie, Progr., Berlin, R. Gaertner.
Hönigswald, R., Ernst Haeckel, Leipzig, Avenarius.
Hohenmener, E., Die Lehre v. d. kleinen Vorstellung b. Leibniz, Diss. Heidelberg.
Horneffer, Ernst, Nietzsches Lehre v. d. ewigen Wiederkunft etc., Lpz., C. G. Naumann.
Ivanoff, e., Die Ethik J. G. Fichtes etc., Diss. Lpz.
Jacobsen, H., Die sittliche Bildung nach Pestalozzi, Progr. Steglitz.
Josper, J., Leibniz u. d. Scholastik, Diss. Lpz.
Kant, Im., Gesammelte Schriften, herausg. v. d. k. preuss. Akademie d. Wissensch., X. Bd., 2. Abs., Briefwechsel, 1. Bd., Berlin, G. Reimer.
— —, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwiss., herausg. v. Prof. Dr. A. Höfler (Veröff. d. Philos. Gesellsch. a. d. Univers. zu Wien, III. Bd.) Lpz., C. E. M. Pfeffer.
— —, Kr. d. r. V., herausg. v. B. Erdmann, 5. Aufl., Berlin, G. Reimer.
Kayser, Dr. R., Chr. Thomasius u. d. Pietismus, Progr. Hamburg, Herold.
— —, Chr. Thomasius als Protestant, Monatshefte d. Comenius-Gesellsch. III—IV.
Keller, A., Das Causalitätsproblem b. Malebranche u. Hume, Progr. Rastatt.

Kirchmann, J. H. V., Erläuterungen zu Kants Religion innerhalb d. r. V., 2. Aufl. (Phil. Abh. 57), Lpz., Dürr'sche Buchh.

— —, Erläuter. zu Spinozas Ethik, 3. Aufl. (Phil. Bibl. 97), Ebenda.

Krause, Chr. Fr., Der Menschheitstand etc., herausg. v. R. Vetter, Berlin, E. Felber.

Krebs, R., Reformgedanken d. Grafen Leo Tolstoj, Erfurt, Kayser.

Kvačala, Prof. Dr. J., Zum Briefwechsel zw. D. E. Jablonsky u. Leibniz, Jurgew, Karow.

Leser, Dr. H., Zur Methode d. kritischen Erkenntnisstheorie mit besonderer Berücksichtigung des Kant-Fries'schen Problems, Dresden, Bleyl und Kämmerer.

Lefkowitsch, M., Die Staatslehre auf kantischer Grundlage, Diss. Bern.

Lichtenberger, Prof. H., Fr. Nietzsche, deutsch v. Oppeln-Bronikowsky, Dresden, C. Reisner.

Lind, P. v., Das Kantbild des Fürsten v. Pless, Kantstudien IV 1.

Lindau, Dr. N., J. G. Fichte und neuere Socialismus, Berlin, F. Fontane & Co.

Lindheimer, Dr. Fr., Hermann Cohen (Berner Studien v. Prof. Dr. L. Stein Bd. XXI, Bern, C. Sturzzenegger).

Lipmann, Dr. Edm. P. v., Zum 300jährigen Geburtstage René Descartes'. Stuttgart, E. Schweizerbart.

Leonima, J. v., Des Areopagiten Buch v. d. göttlichen Namen, Jb. f. Philos. u. specul. Theologie XIV, 4.

Louis, G., Giordano Bruno, Berlin, C. Felber.

Löwenthal, Dr. C., Der Bankrott der Darwin.Haekelschen Entwickelungstheorie, Berlin, E. Ebering.

Mc Crocken, J. H., J. Edwards Idealismus, Diss. Halle.

Maghetin, C., Horváths Philosophie, Diss. Lpz.

Maier, Dr., H., Die Syllogistik d. Aristoteles, 2. Th. 1. Hälfte, Tübingen, H. Laupp.

Malicus, F., Zu Kants Phil. d. Geschichte, Kantstudien IV, 1.

Menzel, Dr. W., Kants Begründung d. Religion, Lpz., W. Engelmann.

Miaskovski, C. v., Erasmiana, Jb. f. Philos. u. specul. Theol. XIV, 3.

Michelitsch, Prof. Dr. A., Haeckelismus u. Darwinismus, Graz, Styria.

Montaigne, M., Ausgew. Essays, übersetzt v. E. Kühn, Strassburg, J. A. E. Heitz.

Müller, Ad., Die Metaphysik Teichmüllers, Arch. f. system. Philos VI, 1 u. 2.

Naumann, G., Zarthustra-Kommentar, 2 Thl., Lpz., H. Haenel.

Neumann, A., Lichtenberg als Philosoph u. s. Beziehung zu Kant, Kantstudien IV, 1.

Ott, W., D. hl. Augustinus Lehre üb. d. Sinnerkenntniss, Philos. Jb. d. Görres-Gesellsch., XIII, 1. 2.

Paulsen, Frdr., Kants Verhältniss z. Metaphysik, Berlin, Reuther & Reichard.

— —, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, Berlin, Besser.

— —, Kant d. Pilosoph d. Protestantismus, Kantstudien, IV, 1.

Platons Gorgias, herausg. v. Prof. Dr. J. Steuder, (Klassiker-Ausg. d. griechisch. Philosophie) Halle, Buchh. d. Waisenhauses.

— —, Gastmahl, übers. v. Dr. A. Jung, 2. Aufl. (Phil. Bibl. 81), Lpz. Dürrsche Buchh.

Powell, E. E., Ueb. Spinozas Gottesbegriff, Diss. Bonn.
Rall, H. F., Der Leibniz'sche Substanzbegriff etc., Diss. Halle.
Riehl, Prof. A., Giordano Bruno, 2. Aufl., Lpz., W. Engelmann.
— —, Robert Maiers Entdeck. etc. (Philos. Abhandlungen z. 70. Geburtstage Chr. Sigwarts) Tübingen, J. C. B. Mohr.
— —, Zum 17. Februar (Giordano Bruno), Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. 24, 1.
Roemer, A., Zur Rhetorik d. Aristoteles, Blätt. f. d. bayer. Gymn.-Wesen 36, 3. 4.
Rump, Dr. Joh., Melanchthons Psychologie etc., 2. (Titel) Aufl., Langensalza, O. Stockstrom.
Saitschick, Rob., Genie u. Charakter, Shakspeare, Lessing, Schopenhauer etc., Berlin, C. Hoffmann & Co.
Schaub, F., Die Eigenthumslehre nach Thomas v. Aquin etc., Diss. München.
Schlapp, O., Die Anfänge von Kants Kr. d. Geschmackes etc., Diss. Strassburg.
Schweiger, Dr., Lazarus. Philosophie d. Gesch., Völkerpsychologie u. Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen (Berner Studien, herausgegeben von Prof. Dr. L. Stein, Bd. XVIII, Bern, C. Sturzenegger).
Schött, W., Das Kausalitätsproblem b. d. Cartesianern, Diss. Bonn.
Seitz, A., Die Willensfreiheit i. d. Philos. d. Chr. A. Crusius geg. d. Leibniz-Wolff'schen Determenismus etc., Diss. München.
Stein, Heinrich v., Giordano Bruno, herausg. v. Fr. Poske, Berlin, G. H. Meyer.
Tessen-Wenerski, Thomistische Gedanken üb. d. Militär, Jb. f. Philos. u. specul. Theologie XIV, 3.
Unger, Fr., Friedrich Nietzsches Träumen u. Streben, Münch., F. C. Mickl.
Vaihinger, H., Kant e. Metaphysiker (Philos. Abhandlungen z. 70. Geburtstage Chr. Sigwarts) Tübingen, J. C. B. Mohr.
— —, e. fränz. Kontroverse üb. Kants Ansicht v. Kriege, Kantstudien IV, 1.
Vorländer, Dr. K., Kant u. d. Socialismus, Berlin, Reuther & Reichard.
Wartenberg, Dr. M., Das Problem d. Wirkens etc. m. besond. Beziehung auf Lotze, Lpz., H. Haacke.
Weber, Prof. Dr. H., Die Entw. d. mechanisch. Naturansch. im 19. Jahrh., J. H. E. Heitz.
Wentscher, Ch., War Kant Pessimist? Kanstudien IV, 1.
Wilhelmi, J. H, Carlyle u. Nietzsche etc., 2. Aufl., Göttingen, Wandhoeck u. Ruprecht.
Windelband, W., Gesch. d. Philosophie, 2. Aufl. 443, Freibg. i./B., Mohr.
Wittmann, Dr. M., Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol (Beitr. z. Phil. d. Mittelalters, herausg. v. Proff. DD. Cl. Baeumker u. Hertling) 3. Bd. 3. Heft, Münster, Aschendorff.
Wyneken, A., Von Paracelsus zu Böhme, Monatshefte d. Comerius-Gesellsch. III—IV.
Ziesche, K., Die Lehre v. Materie u. Form b. Bonaventura, Philos. Jb. d.

B. Französische Litteratur.

Alengry, F., La Sociologie chez Aug. Comte, Paris, Alcan.
Delacroix, H. Dr., Le mysticisme speculatif en Allemagne au XIV siècle, Paris, Alcan.

Delbos, V., Le Kantisme et la science de la morale, Rev. de Métaph, VIII, 2.
Gaultier, J. de, De Kant à Nietzsche, Paris, Mercure de France.
Dunan, La première Antinomie de Kant, Rev. philos., April 1900.
Huit, Ch., Les origines grecques du Stoicisme, Paris, Fontemoing.
Lévy-Brühl, La philosophie d'Auguste Comte, Paris, Alcan.
Piat, C., Leibniz, La Monadologie, Paris, Lecoffre.
— —, Socrate, Paris, Alcan.
Ruyssen, T., Kant, Paris, Alcan.
Stirner, Max, L'unique et sa propriété, trad. Leclaire, Paris, Stock.
Wulf, M. de, Histoire de la Philosophie médiévale, Paris, Alcan.

### C. Englische Philosophie.

Bruhl, L. L., History of modern Philosophy in France, London, 1899.
Burnes, John, Ethics of Aristotle, London, Methuen & Co.
Carus, P., Kant and Spencer, Chicago, Open Court Co.
Fraser, H. C., Berkeley, London, Blackwood & Sons.
Höffding, H., History of Modern Philosophy, London, Macmillan & Co.
Jenks, E., History of Politics, New-York, Macmillan & Co.
Ingram, J. K., Outlines of the History of Religion, London, Black.
Lefevre, Dr. A., Butlers view of conscience and obligation, The philos. Rev. IX, 4. Juli 1900.
— —, Self-Love and Benevolance in Butlers System, ebda IX. 2, März 1900.
Rogers, A. K., The Absolute of Heglianiam, Mind. No. 35, Juli 1900.
Sears, E. H., An Outline of Political Growth in the XIX Century, London, Macmillan & Co.
Mc.Taggart, J. E., Hegels Treatement of the Categories of the Idea, Mind, No. 34, April 1900.

### C. Italienische Philosophie.

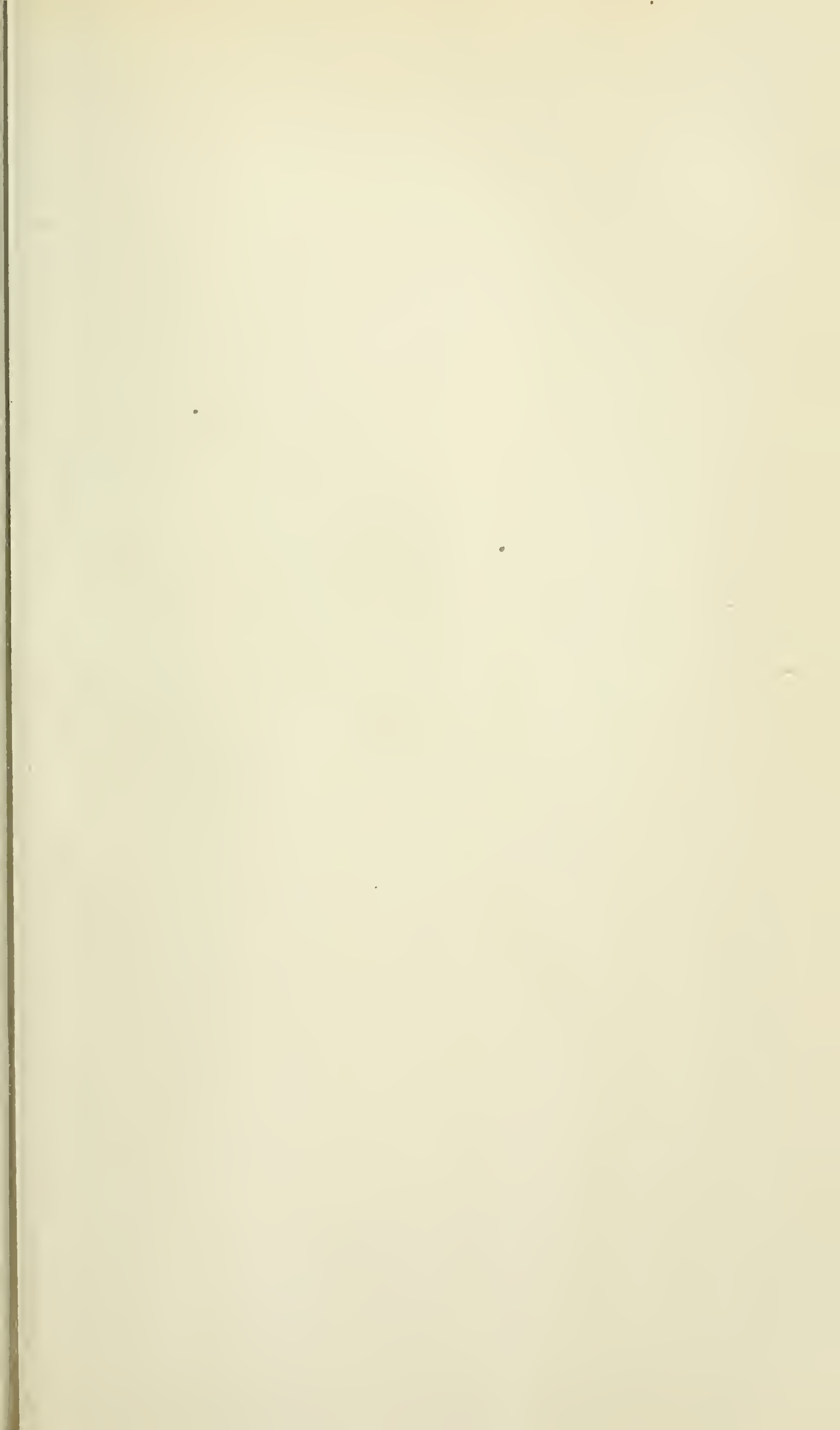
Cantoni, C., La corrispondenza di due filosofi (Comte e Mill), Riv. filos. April 1900.
Credaro, L., La Pedagogia di Herbart, Roma, Soc. Dante.
Groppali, A., La Dottrina del Piacere in Platone ed Aristotele, Milano, Bernardoni.

---

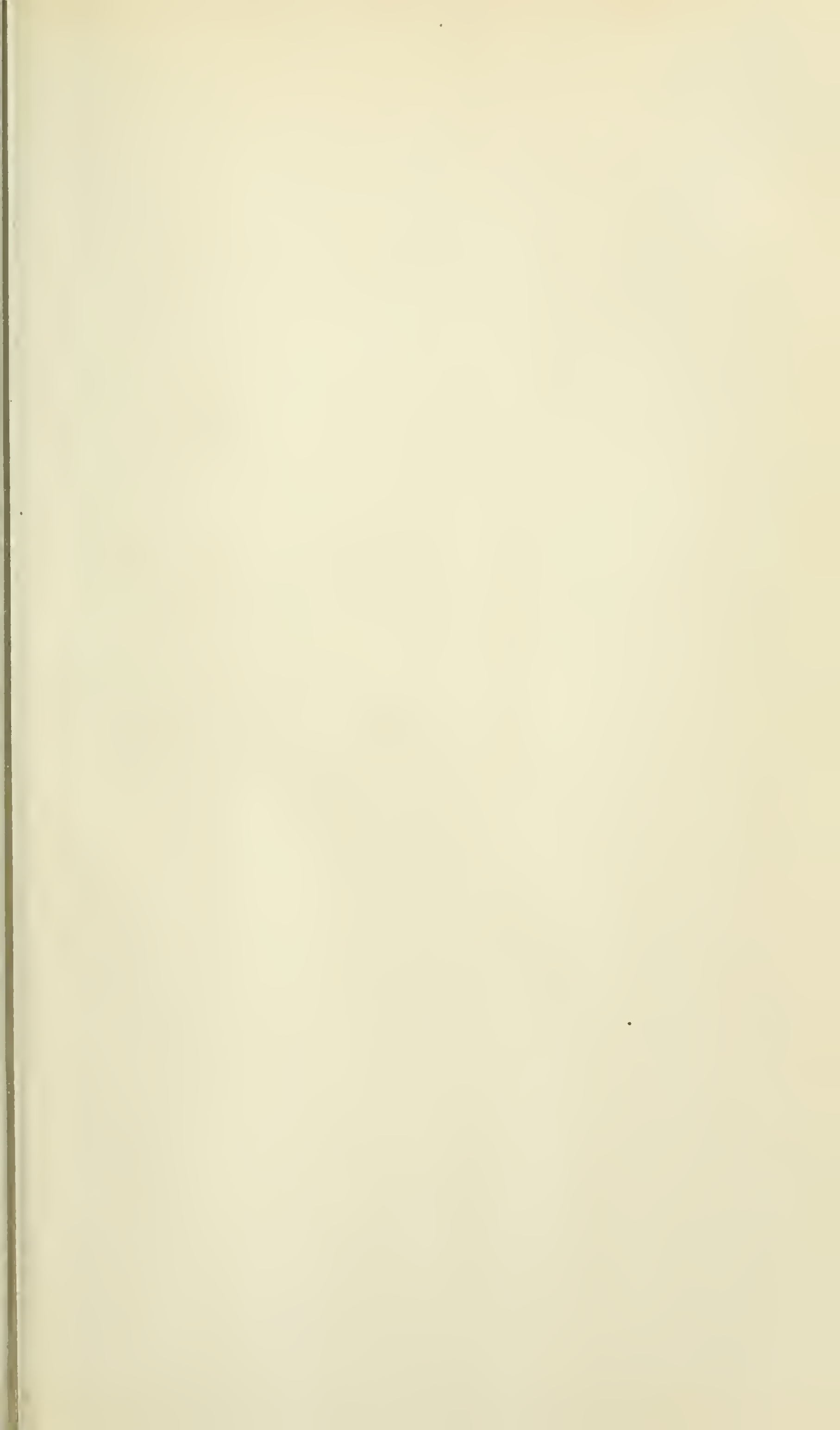
Berichtigung. Auf Seite 487 Zeile 7 von oben ist das in der Correctur versehentlich stehen gebliebene Wort „nicht" zu streichen.

---





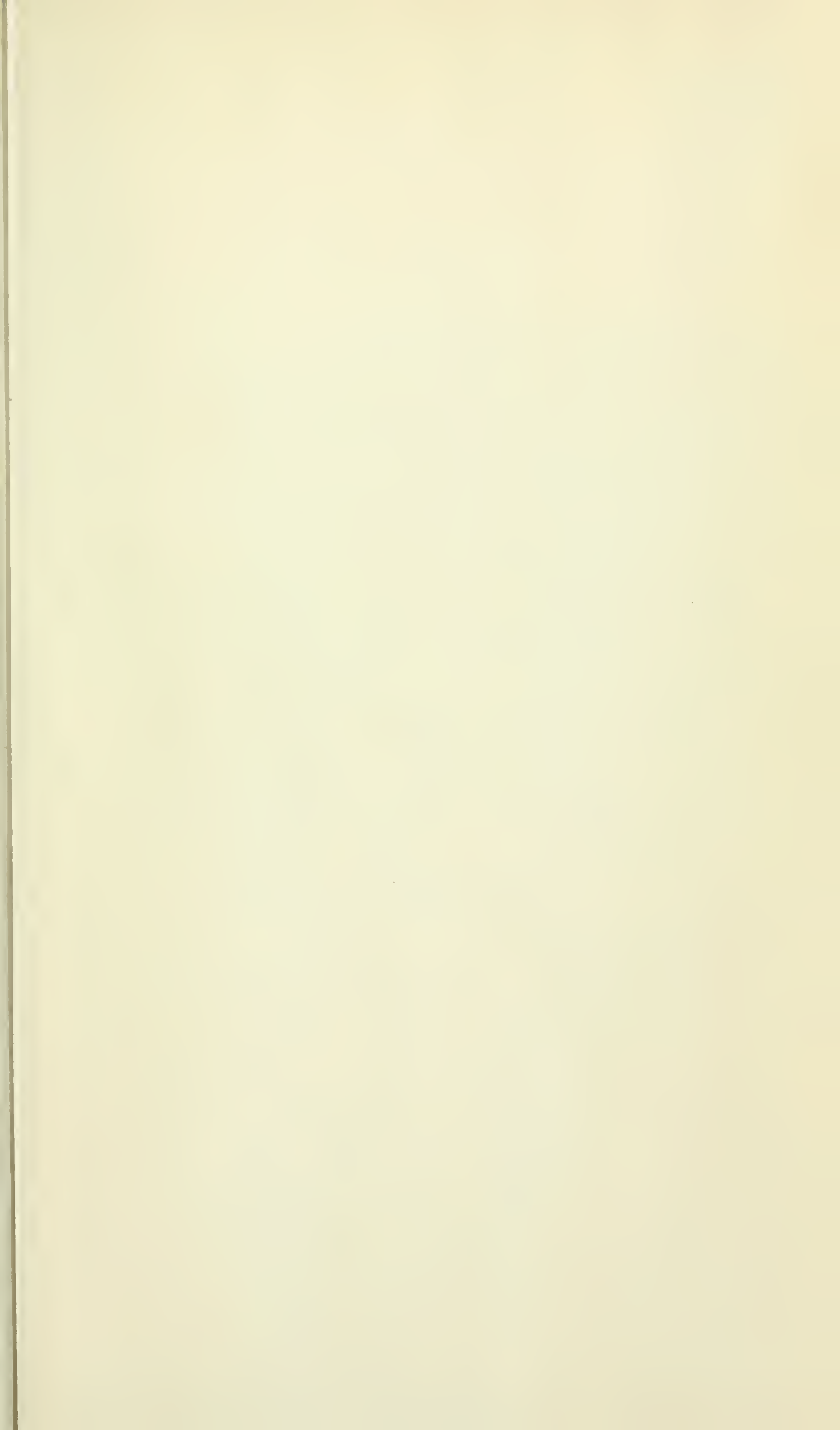














Archiv für Geschichte der Philosophie

